Aire en libertad
Octavio Paz y la crítica

José Antonio Aguilar Rivera (coord.)

VIDA Y PENSAMIENTO DE MÉXICO

JOSÉ ANTONIO AGUILAR RIVERA

(Ciudad de México, 1968)

es licenciado en relaciones internacionales por El Colegio de México y doctor en ciencia política por la Universidad de Chicago. Es profesor-investigador en la División de Estudios Políticos del CIDE. Ha escrito libros y artículos sobre teoría política e historia constitucional y política de México y América Latina. También ha publicado trabajos sobre los intelectuales y el debate en torno al multiculturalismo en México y Estados Unidos. Es autor, entre otros libros, de Ausentes del universo. Reflexiones sobre el pensamiento político hispanoamericano en la era de la construcción nacional (2012), La geometría y el mito. Un ensayo sobre la libertad y el liberalismo en México, 1821-1970 (2010), El sonido y la furia. La persuasión multicultural en México y Estados Unidos (2004), El manto liberal: los poderes de emergencia en México: 1821-1876 (2001) y En pos de la quimera. Reflexiones sobre el experimento constitucional atlántico (2000). Editó los volúmenes México: crónicas de un país posible (2005), Las elecciones y el gobierno representativo en México (1810-1910) (2010) y La espada y la pluma. Libertad y liberalismo en México, 1821-2005 (2011).

AIRE EN LIBERTAD

Aire en libertad

OCTAVIO PAZ Y LA CRÍTICA

Coordinador

JOSÉ ANTONIO AGUILAR RIVERA

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

CENTRO DE INVESTIGACIÓN Y DOCENCIA ECONÓMICAS

Primera edición, 2015

Primera edición electrónica, 2015

Diseño de portada: Teresa Guzmán Romero

D. R. © 2015, Centro de Investigación y Docencia Económicas, A. C.

Carretera México-Toluca, 3655 (km 16.5), Lomas de Santa Fe;

01210 México, D. F.

D. R. © 2015, Fondo de Cultura Económica

Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 México, D. F.

Empresa certificada ISO 9001:2008

Comentarios:

editorial@fondodeculturaeconomica.com

Tel. (55) 5227-4672

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, sea cual fuere el medio. Todos los contenidos que se incluyen tales como características tipográficas y de diagramación, textos, gráficos, logotipos, iconos, imágenes, etc., son propiedad exclusiva del Fondo de Cultura Económica y están protegidos por las leyes mexicanas e internacionales del copyright o derecho de autor.

ISBN 978-607-16-3389-7 (ePub)

Hecho en México - Made in Mexico

Para Margarita Rivera

ÍNDICE

Introducción. Octavio Paz y la crítica, José Antonio Aguilar Rivera

Primera parte

EL POETA Y LA CRÍTICA

I. Estrella y espiral: Octavio Paz, André Breton y el surrealismo , Adolfo Gilly

II. Es como si nos hubieran arrancado los párpados: apostilla , Jorge Aguilar Mora

III. Modernidad y otredad. El quehacer crítico de un poeta latinoamericano , Xavier Rodríguez Ledesma

Segunda parte

EL MANDARÍN

IV. Octavio Paz: recuento personal , Héctor Aguilar Camín

V. Un camino purgatorio: Octavio Paz y la crítica , Malva Flores

VI. Comerse al mundo: Octavio Paz y los peligros de la vocación , Armando González Torres

Tercera parte

HISTORIA Y ALTERIDAD

VII. La revolución en Paz , Rafael Rojas

VIII. El rebelde en Paz , Maarten van Delden

Cuarta parte

EL POETA Y EL LIBERALISMO

IX. Editando neoliberalismo: Vuelta en los años ochenta , Rafael Lemus

X. Octavio Paz: autoridad y rebeldía , Jesús Silva-Herzog Márquez

XI. Paz y el antiliberalismo , Yvon Grenier

XII. Octavio Paz o las trampas de la nostalgia , José Antonio Aguilar Rivera

Bibliografía

Acerca de los autores

Introducción

OCTAVIO PAZ Y LA CRÍTICA

JOSÉ ANTONIO AGUILAR RIVERA

En las últimas páginas de Postdata (1969) Octavio Paz escribió:

en nuestra época la imaginación es crítica. Cierto, la crítica no es el sueño pero ella nos enseña a soñar y a distinguir entre los espectros de las pesadillas y las verdaderas visiones. La crítica es el aprendizaje de la imaginación en su segunda vuelta, la imaginación curada de fantasía y decidida a afrontar la realidad del mundo. La crítica nos dice que debemos aprender a disolver los ídolos: aprender a disolverlos dentro de nosotros mismos. Tenemos que aprender a ser aire, sueño en libertad.[1]

La crítica, así entendida, es inseparable de cierta vocación iconoclasta: una voluntad de destruir los ídolos como parte de un proceso de autoaprendizaje y descubrimiento de la realidad. Esa pedagogía de la imaginación en su segunda vuelta, que Octavio Paz practicó y predicó, es uno de sus legados más perdurables. Y es una herencia que este libro recoge cabalmente.

A cien años de su natalicio, Paz corre el riesgo de convertirse en un ídolo, un monumento nacional, un adorno en nuestro panteón cívico. Congelada su efigie en una moneda conmemorativa de veinte pesos. Nada más lejano a lo que aspiraba el poeta: ser aire, sueño en libertad. Este libro honra a Octavio Paz ejerciendo la crítica. Así, busca repensar con rigor el legado de nuestro mayor escritor. La ausencia de Paz es, sencillamente, inconmensurable. Sin embargo, su obra es un testamento vivo que merece ser leído y discutido con vigor y enjundia.

En Estrella de tres puntas. André Breton y el surrealismo, homenaje al poeta francés en el centenario de su nacimiento, Octavio Paz escribió:

André Breton no amaba las conmemoraciones. Le parecían, con razón, ceremonias casi siempre vanas y aun ridículas. Sin embargo, la conmemoración puede tener otro significado: es una manera de decirnos que un autor desaparecido todavía está vivo y que la mejor manera de recordarlo es conversar con él, a través de la lectura de sus obras.

Ése es el espíritu que anima a este libro colectivo sobre Octavio Paz; no el de la conmemoración hagiográfica, repetición de loas y lugares comunes —ceremonias vanas y ridículas— sino la conversación que ejerce la crítica como punto de partida. Paz fue muchas cosas —intelectual, poeta, mandarín, jefe espiritual, guía y conciencia de un tiempo— y cada una de ellas merece atención en sus propios términos.

Las diferencias en estilo de los ensayos que componen este libro dan cuenta de las distintas miradas, las atalayas desde donde los autores leen a Paz. Este libro convoca a viejos y nuevos críticos del poeta. Lectores que convivieron y combatieron con él y contra él. Amigos con los que debatió en la prensa. Conciudadanos de la república de las letras. Otras miradas escudriñan a Paz desde la distancia de la academia o de la crítica literaria e intelectual. El volumen convoca a académicos, escritores, poetas e intelectuales. Algunos de los críticos fueron contemporáneos de Paz, otros pertenecen a generaciones distintas. El mayor de los autores tiene 87 años; el más joven, 38. Sin embargo, todos coinciden en la centralidad de Octavio Paz para nuestra vida pública e intelectual.

El origen de este libro fue un coloquio al que convocó el Centro de Investigación y Docencia Económicas en noviembre de 2014. Casi todos los ensayos de este libro fueron esbozados primero como ponencias preparadas para esa ocasión. Agradezco al CIDE y al Fondo de Cultura Económica su interés en romper con la letanía cansina de la hagiografía y arriesgarse a tomarse en serio la admonición crítica de Paz. Estoy en deuda con numerosas personas. En primer lugar, con los participantes del coloquio “Aire en libertad. Octavio Paz y la

crítica”. Más adelante, Esteban González ayudó a la preparación y edición de este libro. Todos los que escriben en este libro lo hacen con la pasión crítica que nos legó Octavio Paz. Ése es el homenaje más sentido que se le puede rendir a un escritor.

Tepoztlán, México, mayo de 2015

PRIMERA PARTE

EL POETA Y LA CRÍTICA

I. ESTRELLA Y ESPIRAL: OCTAVIO PAZ,

ANDRÉ BRETON Y EL SURREALISMO

ADOLFO GILLY

Escribir sobre André Breton con un lenguaje que no sea el de la pasión es imposible. Además, sería indigno. Para él los poderes de la palabra no eran distintos a los de la pasión y ésta, en su forma más alta y tensa, no era sino lenguaje en estado de pureza salvaje: poesía.[1]

ASÍ ESCRIBÍA Octavio Paz en Nueva Delhi el 5 de octubre de 1966. El 28 de septiembre había muerto Breton en París, a sus 70 años de edad. Ese escrito, "André Breton o la búsqueda del comienzo", recuerdo y homenaje, era también una despedida a quien había tenido, en su escritura y en su mirada sobre el mundo, una influencia no inferior a ninguna, como un río que oculto fluye incesante debajo de su obra poética, así como fluyeron su infancia, su ausente padre Octavio, su abuelo Ireneo presente en la antigua casa de Mixcoac. De allá había brotado uno de los más "eluardianos" de sus poemas, "Epitafio sobre ninguna piedra":

Mixcoac fue mi pueblo: tres sílabas nocturnas,

un antifaz de sombra sobre un rostro solar.

Vino Nuestra Señora, la Tolvanera Madre.

Vino y se lo comió. Yo andaba por el mundo.

Mi casa fueron mis palabras, mi tumba el aire.

Estrella de tres puntas. André Breton y el surrealismo, pequeño volumen de 130 páginas, fue su último libro, una línea de llegada de la espiral de su vida y de su obra. Esta despedida ocupa un preciso punto de equilibrio entre esas páginas dedicadas al poeta francés, al surrealista, al de "la Tour Saint-Jacques chancelante" y el café parisino de la Place Blanche, y su propio descubrimiento del amor y la poesía. Al hablar de Breton recuerda Octavio Paz trozos de su propia vida:

Su afecto y su generosidad me confundieron siempre, desde el principio de nuestra relación hasta el fin de sus días: ¿tal vez por ser yo de México, una tierra que amó siempre? Más allá de estas consideraciones de orden privado, diré que en muchas ocasiones escribo como si sostuviese un diálogo silencioso con Breton, réplica, respuesta, coincidencia, divergencia, homenaje, todo junto. Ahora mismo experimento esa sensación.

En mi adolescencia, en un periodo de aislamiento y exaltación, leí por casualidad unas páginas que, después lo supe, forman el capítulo V de L'Amour fou. En ellas relata su ascensión al pico del Teide, en Tenerife. Ese texto, leído casi al mismo tiempo que The Marriage of Heaven and Hell, me abrió las puertas de la poesía moderna. Fue un "arte de amar", no a la manera trivial del de Ovidio, sino como una iniciación a algo que después la vida y el Oriente me han corroborado: la analogía o, mejor dicho, la identidad entre la persona amada y la naturaleza.[2]

(Historia que no debería contar ahora, pero después será tarde y pasará: por esa misma época de mi vida, allá por 1946, joven socialista, descubrí en Buenos Aires, también casi al mismo tiempo, ambos libros: L'Amour fou, de André Breton, y El matrimonio del cielo y el infierno, de William Blake, editado este último en México por Octavio Paz —no podía yo saberlo— en una pequeña y cuidada colección de entonces: El Clavo Ardiendo. Todavía hoy recuerdo en cuál librería encontré cada uno.)

Siguió escribiendo Octavio Paz en ese adiós a dos voces, la suya allí presente, la otra ausente allí:

¿El agua es femenina o la mujer es oleaje, río nocturno, playa del alba tatuada por el viento? Si los hombres somos una metáfora del universo, la pareja es la metáfora por excelencia, el punto de encuentro de todas las fuerzas y la semilla de todas las formas. La pareja es, otra vez, tiempo reconquistado, tiempo antes del tiempo. Contra viento y marea, he procurado ser fiel a esa revelación: la palabra amor guarda intactos todos sus poderes sobre mí.

Recuerda Paz cómo, llevado por Benjamin Péret, conoció a Breton en el mítico café de la Place Blanche:

Durante una larga temporada vi a Breton con frecuencia. Aunque el trato asiduo no siempre es benéfico para el intercambio de ideas y sentimientos, más de una vez sentí esa corriente que une realmente a los interlocutores, inclusive si sus puntos de vista no son idénticos. No olvidaré nunca, entre todas esas conversaciones, una que sostuvimos en el verano de 1964, un poco antes de que yo regresase a la India. No la recuerdo por ser la última, sino por la atmósfera que la rodeó. No es el momento de relatar ese episodio. (Algún día, me lo he prometido, lo contaré.)

No sé si por fin lo hizo. Pero sí que, nuevo indicio, su paso por la India le había abierto un mirador más sobre André Breton y su versión del surrealismo; y desde Nueva Delhi, tres años después, escribiría su adiós al poeta. Esa conversación, recuerda Paz, "fue un encuentro, en el sentido que daba Breton a esta palabra: predestinación y, asimismo, elección":[3]

Aquella noche, caminando solos los dos por el barrio de Les Halles, la conversación se desvió hacia un tema que le preocupaba: el porvenir del movimiento surrealista. Recuerdo que le dije, más o menos, que para mí el surrealismo era la enfermedad sagrada de nuestro mundo, como la lepra en la Edad Media o los "alumbrados" españoles en el siglo XVI; negación necesaria de Occidente, viviría tanto como viviese la civilización moderna, independientemente de los sistemas políticos y de las ideologías que predominen en el futuro.

"Ignoro cuál será el porvenir del grupo surrealista; estoy seguro de que la corriente que va del romanticismo alemán y de Blake al surrealismo no desaparecerá. Vivirá al margen, será la otra voz", siguió escribiendo Paz ese día

de octubre de 1967 en su reflexión sobre su amigo poeta ahora ausente y sobre su escuela de letras y de vida. Era un año antes, casi día por día, de que la masacre del 2 de octubre de 1968 en Tlatelolco lo llevara a renunciar a su encargo diplomático, regresar a México e iniciar un periplo académico por Austin, Pittsburgh, Pennsylvania y Harvard.

Así estaba escribiendo en verdad sobre sí mismo y su propio destino —que, como es rigor, desconocía— cuando postulaba la predestinación del surrealismo: "Ignoro cuál será el porvenir del embajador Octavio Paz", podía haber escrito con verdad y poesía.

En ese ensayo de 1967, republicado en 1996 —tres décadas después— en Estrella de tres puntas, Octavio Paz trae, al hablar de Breton, recuerdos sobre sí mismo, de ésos que rara vez se escriben:

Breton fue uno de los centros de gravedad de nuestra época. No sólo creía que los hombres estamos regidos por las leyes de la atracción y la repulsión sino que su persona misma era una encarnación de esas fuerzas. Todos los que lo tratamos sentimos el movimiento dual del vértigo: la fascinación y el impulso centrífugo. Confieso que durante mucho tiempo me desveló la idea de hacer o decir algo que pudiese provocar su reprobación. Creo que muchos de sus amigos experimentaron algo semejante. Todavía hace unos pocos años Buñuel me invitó a ver, en privado, una de sus películas. Al terminar la exhibición me preguntó: ¿Breton la encontrará dentro de la tradición surrealista? Cito a Buñuel no sólo por ser un gran artista, sino porque es un hombre de una entereza de carácter y una libertad de espíritu de veras excepcionales. Estos sentimientos, compartidos por todos los que lo frecuentaron, no tienen nada que ver con el temor ni con el respeto al superior (aunque yo creo que, si hay hombres superiores, Breton fue uno de ellos). Nunca lo vi como a un jefe y menos aún como a un papa, para emplear la innoble expresión popularizada por algunos cerdos. A pesar de mi amistad hacia su persona, mis actividades dentro del grupo surrealista fueron más bien tangenciales.[4]

Bien pudo Octavio Paz haber dado al fervor de estos recuerdos el título de un escrito de André Breton, publicado en 1924 en Les Pas perdus [Los pasos

perdidos]: “La confesión desdeñosa”. Un texto clave en la configuración del surrealismo, afirmó en el Museo Tamayo en enero de 1996, en su conferencia por el centenario del nacimiento del poeta francés.

“La otra voz”: el enigma romántico de la inspiración inquietó siempre a Paz y al surrealismo. En El arco y la lira, su tratado personal de poética, había escrito:

Sabemos que “la otra voz” se cuela por los huecos que desampara la vigilancia de la atención, pero ¿de dónde viene y por qué nos deja de manera tan repentina como su misma llegada? A pesar del trabajo experimental del surrealismo, Breton confiesa que “seguimos tan poco informados como antes acerca del origen de esta voz” [...]

He aquí al poeta frente al papel. Es igual que tenga plan o no, que haya meditado largamente sobre lo que va a escribir o que su conciencia esté tan vacía y en blanco como el papel inmaculado que alternativamente lo atrae y lo repele. El acto de escribir entraña, como primer movimiento, un desprenderse del mundo, algo así como arrojarse al vacío. Ya está solo el poeta. Todo lo que era hace un instante su mundo cotidiano y sus preocupaciones habituales desaparece. Si el poeta de verdad quiere escribir y no cumplir una vaga ceremonia literaria, su acto lo lleva a separarse del mundo y a ponerlo todo —sin excluirse a él mismo — en entredicho.[5]

Por esos mismos años otro artesano-orfebre del oficio poético, el lituano y polaco Czeslaw Milosz, en El poder cambia de manos (1955), dio al enigma del escritor y sus ángeles guardianes una respuesta entre mito e historia, en ignorado y secreto diálogo con la de Octavio Paz en El arco y la lira (1956):

El cielo de verano estaba azul, con una nube blanca y la flecha de una golondrina. A lo lejos oyó música de trompetas en un desfile mezclada con los chirridos del tranvía. Gil ordenó sobre la mesa las cuartillas que había escrito. Las puso en pila y fue igualando los bordes con la mano. A pesar de todo, al hombre le quedan medios de lograr la calma. Se fija una tarea y mientras la realiza comprende que es una tarea insignificante, perdida en la multitud de preocupaciones y esfuerzos humanos. Pero cuando su pluma queda detenida en el aire, esperando resolver un problema de interpretación o de sintaxis, todos los

que alguna vez se han servido del pensamiento y del lenguaje a través de los siglos se hallan junto a ese hombre, el cual inconscientemente nota esa presencia estimulante. Y esta fusión con ellos le da la calma. ¿Quién podría ser tan arrogante como para saber cuáles son los actos que se unen y sostienen mutuamente y cuáles los que caerán en el ridículo y en el olvido, fuera de lo que merece llamarse un patrimonio? En vez de insistir en esto, más vale que nos impongamos la única norma importante: mantenernos libres de tristeza y de indiferencia.[6]

¿Azar objetivo?

Escribió Paz en 1991 un prólogo a un libro de André Breton: Veo, imagino, poemas-objetos,[7] y en sus primeras líneas parece hablar de cómo veía su propia experiencia literaria y de vida:

Hay dos imágenes de André Breton, opuestas y, no obstante, igualmente verdaderas. Una es la del hombre de la intransigencia y la negación, el rebelde indomable, le forçat intraitable; otra es la del hombre de la efusión y el abrazo, sensible a los secretos llamados de la simpatía, creyente en la acción colectiva y, aún más, en la inspiración como una facultad universal y común a todos. Su vida fue una serie de separaciones y rompimientos pero también de encuentros y fidelidades. El surrealismo fue un movimiento de violenta separación de la tradición central de Occidente; asimismo, una búsqueda de otros valores y otras civilizaciones. El mito de una edad de oro perdida, paraíso abierto a todos, ilumina algunas de las mejores páginas de Breton.

¿No será que también ilumina, persistente, algunas de las de Octavio Paz, desde El laberinto de la soledad, La estación violenta y Los hijos del limo hasta Itinerario y Estrella de tres puntas?

“Un movimiento de violenta separación de la tradición central de Occidente”: así dice Paz del surrealismo. Pero en “El lucero del alba” parece afirmar lo contrario:

En la actitud de Breton aparece de nuevo la dualidad del surrealismo: por una parte fue una subversión, una ruptura; por la otra, encarnó la tradición central de Occidente, esa corriente que una y otra vez se ha propuesto unir la poesía al pensamiento, la crítica a la inspiración, la teoría a la acción. Fue ejemplar que en los momentos de la gran desintegración moral y política que precedió a la segunda guerra mundial, Breton haya proclamado el lugar cardinal del amor único en nuestras vidas. Ningún otro movimiento poético de este siglo lo hizo y en eso reside la superioridad del surrealismo, una superioridad no de orden estético sino espiritual [...] Sostener la idea del amor único en el momento de la

gran liberación erótica que siguió a la primera guerra era exponerse al escarnio de muchos; Breton se atrevió a desafiar la opinión “avanzada” con denuedo e inteligencia. No fue enemigo de la nueva libertad erótica pero se negó a confundirla con el amor.[8]

¿Cómo llegó este hombre, Octavio Paz, escritor, moralista y poeta, a las playas del movimiento surrealista? ¿Por qué persistió hasta su último día en reivindicarlo como propio y en observarlo como objeto extraño? En 1956 escribió en El arco y la lira:[9]

La tentativa más desesperada y total por romper el cerco y hacer de la poesía un bien común se produjo ahí donde las condiciones objetivas se habían hecho críticas: Europa, después de la primera guerra mundial. Entre todas las aventuras de ese momento, la más lúcida y ambiciosa fue el surrealismo. Examinarlo será dar cuenta, en su forma más extremada y radical, de las pretensiones de la poesía contemporánea.

En 1954 había dicho en una conferencia en la UNAM:

Reducido a sus propios medios, el surrealismo no ha cesado de afirmar que la liberación del hombre debe ser total. En el seno de una sociedad en la que realmente hayan desaparecido los señores, nacerá una poesía que será creación colectiva, como los mitos del pasado. Asistirá el hombre entonces a la reconciliación del pensamiento y la acción, el deseo y el fruto, la palabra y la cosa. La escritura automática dejaría de ser una aspiración: hablar sería crear.[10]

Volvió Paz sobre este tema una y otra vez, una y otra vez, desde Los hijos del limo, libro deslumbrante, hasta su última conferencia, aquella del 10 de enero de 1996 en el Museo de Antropología, “André Breton: la niebla y el relámpago”:

Mi amistad con los surrealistas y especialmente con Breton y Péret comenzó cuando el movimiento había dejado de ser una llama. Pero todavía era una brasa que podía encender la imaginación y calentar al espíritu en los áridos años de la

guerra fría. Alguna vez, conversando con Luis Buñuel, nos preguntamos por los motivos que nos habían impulsado, en distintos períodos del movimiento: él en el mediodía y yo en el crepúsculo, a unirnos al surrealismo. Coincidimos: más allá de la revolución estética y del magnetismo de Breton, lo decisivo había sido la moral. Para Buñuel la moral del surrealismo era sinónimo de pureza y rebelión, una y otra confundidas en su continua lucha —verdadera agonía, en el sentido original de la palabra griega— contra la fe de su niñez, el cristianismo. Para mí, la atracción se condensaba en un triángulo pasional, una estrella de tres puntas, como decía el mismo Breton: la poesía, el amor, la libertad. Las teorías estéticas pasan, quedan las obras. En el caso de Breton, además, queda la figura, la persona. No sólo fue autor de varios libros que han marcado o, más bien, tatuado, a nuestro siglo, libros que no es exagerado llamar eléctricos —sacuden e iluminan— sino que su vida estuvo siempre en armonía con sus escritos. Jamás fue infiel a sí mismo, ni siquiera en sus contradicciones y en sus pasajeros extravíos. Se le acusó de ser intolerante y riguroso; se olvida que ese rigor lo ejerció, ante todo, sobre sí mismo.[11]

Asistí a esa conferencia apenas llegado a la Ciudad de México después de un largo viaje en auto desde Maryland, Virginia, a cuya universidad Saúl Sosnowski había tenido el gesto generoso de invitarme como profesor visitante. Traía en mi equipaje, lectura del camino, Perspective cavalière, la última recopilación de escritos de André Breton hecha por Marguerite Bonnet, continuación y conclusión de las que él mismo había hecho en su vida: Les Pas perdus (1924), Point du jour (1934), La Clé des champs (1953).

En la última escala, San Juan del Río, había leído en La Jornada, primer ejemplar del regreso, que al día siguiente Octavio Paz hablaría en el Museo Tamayo sobre André Breton en el centenario de su nacimiento. Iría pues a escucharlo. Venía también en mi maleta “André Breton: la niebla y el relámpago”, publicado días antes en París por Le Monde. Fui al Tamayo, escuché a Octavio y por fin alcancé a saludarlo filtrándome a la brava a través de la puerta de pesado vidrio que detrás suyo iban cerrando sus amigos guardianes. De su voz sorprendida y afectuosa me queda aún el recuerdo.

¿Azar objetivo?

Comencé a leer a Octavio Paz en el lugar más inesperado: la cárcel de Lecumberri. Siempre me habían acompañado la poesía y los surrealistas. Venían conmigo André Breton y Paul Eluard y Benjamin Péret y Guillaume Apollinaire y Max Ernst y el peruano César Moro y el martiniqués Aimé Césaire y los mundos fantásticos de Paul Delvaux, Giorgio de Chirico, René Magritte y Leonora Carrington.

A Lecumberri me llegó El laberinto de la soledad. Cité una de sus frases en la primera página del libro que escribí en los seis años de cárcel, La revolución interrumpida, sabiendo que muchos amigos se iban a enojar. Pero allí tocaba. Allá leí y releí y volví a leer La estación violenta, que se abre con un verso de Guillaume Apollinaire que me había acompañado desde siempre: “Ô Soleil c’est le temps de la Raison ardente” [Oh Sol, éste es el tiempo de la Razón ardiente”]. Me deslumbró Piedra de Sol, letanía de amor y de deseo.

El 1º de enero de 1970, cuando la cárcel de Lecumberri albergaba cientos de presos políticos del movimiento estudiantil de 1968 y de redadas anteriores (recordemos: este movimiento se inició reclamando la libertad de los presos políticos que ya habitábamos esa cárcel), tuvimos que montar guardias por turno en las noches de nuestra crujía. El desequilibrado presidente Gustavo Díaz Ordaz había hecho lanzar un asalto de presos comunes contra las tres crujías de presos políticos: la C, la M y la N. La crujía N, la nuestra, inaugurada en tiempos de don Porfirio, es una construcción circular que tiene en su centro un espléndido torreón de dos pisos de color rojo ladrillo, coronado por almenas construidas con bloques importados de Francia. Allí pudimos resistir, los asaltantes no lograron entrar y desde entonces nos pusimos en guardia.[12] Nuestro inolvidable abogado, Carlos Fernández Real, y Francisco Martínez de la Vega nos protegieron desde afuera.

Torre de vigilancia en la antigua penitenciaría de Lecumberri.

53-2
c-1

ASUNTO: CARCEL PREVENTIVA Y DE LA CIUDAD.

México, D.F., 5 de Enero de 1970.

C. DIRECTOR FEDERAL DE SEGURIDAD.
P r e s e n t e.

390

Los reclusos VICTOR RICO GALAN y ADOLFO ANTILIO MALVAGNI GILLY, elaboraron un comunicado de Prensa dirigido a los Diarios capitalinos, mismo que fué entregado a ANA MARIA RICO GALAN a las 15.20 hrs. para que ésta se encargue de su distribución.

En el mencionado comunicado de Prensa se menciona que los "presos políticos" acaban de ser objeto de una nueva provocación, organizada por el Gobierno, para realizar un asesinato colectivo.

Refieren en este comunicado que el día 1o. de Enero en curso, al retirarse la visita de los familiares de los "presos políticos", éstos fueron detenidos por la Dirección del Penal, impidiendoseles retirarse, virtualmente "secuestrados" hasta las 20.30 hrs. en que los propios reclusos escucharon gritos de los familiares que exigían se les permitiera salir. Continua el escrito refiriendo que al tratar de acudir en auxilio de sus familiares, se encontraron con que el camino estaba cerrado por grupos de presos comunes a quienes se les había abierto las puertas de sus crujías, encabezados por el Gral. Brig. ANDRES FUENTES VARGAS, negándose a oir a los "presos políticos" que intentaron hablarle desenfundando su pistola y haciendo varios disparos al aire para enardecer a los presos comunes a cuyo frente se encontraban, obligando a que los declarantes se replegaran hacía sus crujías, habiendo sido agredidos a varillazos y puñaladas, con tubos, palos, cuchillos, etc., siendo apoyada esta acción por fuero de fusiles y pistolas desde lo alto de las murallas y techos ocupados por los celadores, y posteriormente asaltadas las crujías por decenas de presos comunes incondicionales de la Dirección.

Finaliza el comunicado de Prensa, diciendo: "Los presos políticos de México nos dirigimos a los obreros, los estudiantes, los campesinos, las amas de casa, los trabajadores de todo el país y de todo el mundo para denunciar estos procedimientos criminales"

Firman: La Comisión de Presos Políticos de la Crujia "N" VICTOR RICO GALAN, FRANCISCO COLMENARES, EDUARDO FUENTES DE LA FUENTE, FABIO BARBOSA, CESAR CATALAN.
Carcel de Lecumberri, 2 de Enero de 1970.

RESPETUOSAMENTE.

Comunicado de prensa desde Lecumberri.

Al pie de ese rojo torreón, hoy símbolo del Archivo General de la Nación alojado en Lecumberri por feliz iniciativa de Alejandra Moreno Toscano en los tiempos de Jesús Reyes Heroles en Gobernación, cada noche por turnos hacíamos una guardia para dar la alarma si era necesario. Un recuerdo me quedó de entonces: cada vez que me tocaba velar en la madrugada, entre tres y seis de la mañana, me llevaba La estación violenta y lo releía. Cuando salí en libertad y desde Lecumberri me condujeron, deportado, a un avión que aterrizó en París, me llevé un solo libro: La estación violenta. Lo regalé en Francia a alguien que me quiso.

De esas lecturas nocturnas se me han quedado en la memoria cuatro versos de “Máscaras del alba”, tal vez porque en otros días había visto Venecia en libertad:

Los caballos de bronce de San Marcos

cruzan arquitecturas que vacilan,

descienden verdinegros hasta el agua

y se arrojan al mar, hacia Bizancio.

Fue todavía en Lecumberri cuando, para mi asombro, una mañana de febrero de 1972 nos llegó el número de Plural, la revista que entonces dirigía Octavio Paz, con un escrito suyo anunciado en la portada: “Carta a Adolfo Gilly”, fechada en Cambridge el 19 de enero, ahora recopilada en El ogro filantrópico bajo el título “Burocracias celestes y terrestres”, una extensa y amistosa discusión a propósito de mi libro La revolución interrumpida. Era un anunciador de que las puertas ya pronto se abrirían y era también un gesto gratuito y generoso. Pronto lo repitieron Rafael Galván y Rodolfo Peña en su revista Solidaridad, la de los electricistas democráticos del STERM. La carta terminaba con estas líneas:

La historia es diacrónica: variación, cambio. Es el mundo de lo imprevisible y lo singular, la región en donde “el día menos pensado” es el día histórico por excelencia. Por eso nos da la sensación, quizá ilusoria, de ser el dominio de la libertad: la historia se nos presenta como una posibilidad de escoger. Usted escogió el socialismo —y por eso está en la cárcel. Este hecho también me lleva a mí a escoger y a condenar a la sociedad que lo encarcela. Así, al menos en ciertos momentos, nuestras diferencias filosóficas y políticas se disuelven y se resuelven en esta proposición: hay que luchar contra una sociedad que encarcela a los disidentes.

Ya es hora de terminar. Espero que a mi regreso podamos continuar esta conversación al aire libre. Si no fuese así, iré a visitarlo a su celda de la prisión de Lecumberri —esa prisión que empieza a convertirse, según Womack, en nuestro Instituto de Ciencias Políticas. Cordialmente,[13]

El 4 de marzo de 1972 salimos en libertad, en camino vigilado al aeropuerto, dos presos trotskistas, Óscar Fernández Bruno y Adolfo Gilly. Allá nos esperaban para despedirnos desde lejos —no les permitieron acercarse— Víctor Rico Galán, su esposa Ingeborg Diener, Francisco Colmenares y otros compañeros de esos tiempos difíciles. Terco, en 1976 quise volver a México. Me ayudaron Carlos Fuentes, entonces embajador en Francia, y Javier Wimer. Y aquí, mexicano, me quedé.

Mi largo camino hacia el poeta había comenzado con William Blake y André Breton en otro tiempo y otra ciudad ahora lejanos. Al revés del fabuloso Jardín de los senderos que se bifurcan de Jorge Luis Borges, se me aparecía una especie de vasto jardín de senderos que por fin se cruzan, donde van caminantes como los personajes del montevideano Felisberto Hernández en Nadie encendía las lámparas o las figuras que deambulan por los cuadros de Remedios Varo o de Paul Delvaux.

Cada vez que, entonces, alguien me plantea la política cuestión no pertinente: ¿era Octavio Paz de derecha o de izquierda?, yo recuerdo su divisa: la poesía, el amor, la libertad, miro con asombro atenuado y distante al preguntador y recuerdo a Paul Valéry cuando le decía a un André Breton de veinte años: “Toca a usted ahora hablar, joven vidente de las cosas”. Ahora bien, si el preguntador insiste sólo digo que la respuesta se encuentra en “La espiral”, ese largo ensayo sobre su vida, sus creencias y su muerte fechado en México el 2 de enero de 1993, a sus setenta y ocho años de edad, con el cual se abre Itinerario.

En su último libro, Estrella de tres puntas. André Breton y el surrealismo, homenaje al poeta de París en el centenario de su nacimiento, Octavio Paz escribió estas pocas líneas como prólogo:

André Breton no amaba las conmemoraciones. Le parecían, con razón, ceremonias casi siempre vanas y aun ridículas. Sin embargo, la conmemoración puede tener otro significado: es una manera de decirnos que un autor desaparecido todavía está vivo y que la mejor manera de recordarlo es conversar con él, a través de la lectura de sus obras. Por esto me he atrevido a recoger en este pequeño volumen los poemas y ensayos que he escrito en torno a su figura y al surrealismo.

Que esas palabras cierren ahora esta mínima conmemoración de Octavio Paz en marzo de 2014, centenario de su nacimiento.

Barrio San Lucas, México, 18 de marzo de 2014

II. ES COMO SI NOS HUBIERAN ARRANCADO LOS PÁRPADOS: APOSTILLA

JORGE AGUILAR MORA

SEGÚN el testimonio de uno de sus apóstoles,[1] el 17 de diciembre de 1997, o sea, cuatro meses antes de morir, Paz se enteró durante una reunión de amigos de la muerte de otro amigo suyo, Claude Roy:

Octavio se quitó las gafas y no contuvo algunas lágrimas. Fue la única vez que lo vi llorar. Entonces decidió hablar de la muerte. De su muerte. “Cuando me enteré de la gravedad de mi enfermedad”, dijo, “me di cuenta que no podía tomar el camino sublime del cristianismo. No creo en la trascendencia. La idea de la extinción me tranquilizó. Seré ese vaso de agua que me estoy tomando. Seré materia”.

Éste es quizás uno de los poemas más hermosos de Octavio Paz. Y si no, al menos de los más sinceros. Y que valga como advertencia agregar que es imposible ser irónico frente a una declaración como ésta, por su deliberada perfección, por su cuidadosa elección de los términos, por la osadía de su desvelamiento, si no es que desgarramiento: toda la dialéctica negativa de la vida del poeta aparece en unas cuantas líneas, en medio del llanto, de la convicción de la muerte cercana y de la imposibilidad de remediar o remedar —recorriéndolo desde el principio, como si nunca se hubiera conocido— el camino de la fe cristiana. ¿No acaso había afirmado en El arco y la lira que la experiencia religiosa y la poética “tienen un origen común”? ¿Y no agregó que “sus expresiones históricas —poemas, mitos, oraciones, exorcismos, himnos, representaciones teatrales, ritos, etc.— son a veces indistinguibles; las dos, en fin, son experiencias de nuestra ‘otredad’ constitutiva”?[2]

En todo caso, habría que preguntarse sobre la justicia de emitir un juicio basándose en unas cuantas líneas, frente a una obra tan vasta, tan variada, tan elusiva, tan imponente como la de Octavio Paz. Pero recuerdo esa frase sabia de que hay obras literarias monumentales que se construyen sólo para poder usar una palabra. Y en esa cláusula conmovedora de Octavio Paz hay, en efecto, una palabra que destaca, una palabra cuya presencia parece decirnos que ha esperado toda una obra de cinco intensas décadas para encontrar su lugar preciso, único, insustituible. La palabra es sublime.

Creo que ya ha pasado el tiempo suficiente para poder decir que en la vida literaria de Paz hay (pocas) palabras simbólicas o, mejor dicho, que en las raras veces que usó el simbolismo fue sólo a través de palabras sueltas, muy dispersas en su obra. No creo que haya esperado, conscientemente, toda su vida para poder usar la palabra sublime de una manera tan contundente, tan reveladora, tan urgente. Su declaración de “me di cuenta de que no podía tomar el camino sublime del cristianismo” tiene un doble trasfondo o un doble sustento moral: en una dimensión, la legitimidad de una religión a reclamar un calificativo exclusivo, porque, si el cristianismo es sublime, quiere decir que ninguna otra religión lo es. En otra dimensión, el legítimo lamento por una fe que nunca arraigó y la confesión de lástima por esa incapacidad. El cristianismo no fue el fruto de Tántalo, y mucho menos la piedra de Sísifo, ni tampoco la tierra prometida: fue como un espejismo siempre desdeñable y desdeñado al que Paz le daba la espalda buscando la inmanencia de la vida o los secretos de las religiones orientales. Sin embargo, poco antes de morir no recurrió a ninguno de los dos caminos: en un giro mental o fatal (la necesidad del amor fati) se vio convertido en un vaso de agua, que no es un símbolo, que es en cambio la imagen perfecta que había encontrado José Gorostiza para designar el equilibrio perfecto de la forma y del contenido. ¿Perfecto? ¿Por qué no decir “secreto”? ¿O ambos, para que rimen?

Digo secreto y perfecto porque en Gorostiza el equilibrio del vaso de agua: o sea, el vaso que contiene agua, pero un agua tan agua y un vaso tan vaso que hay un momento, uno solo, instantáneo él sí, en que el vaso es agua y el agua es vaso, al mismo tiempo, pero en un tiempo que está sólo para cambiar, para negarse y afirmarse a sí mismo. Paz aceptó convertirse en un vaso de agua: reconocía así la obsesión que lo había perseguido desde 1939 en que apareció Muerte sin fin de Gorostiza. La obsesión del poema largo perfecto y en una perfección paradójica: era una silva, una silva sinfónica, que se hacía y se deshacía, que se afirmaba y se negaba (“¡Anda, putilla del rubor helado / anda,

vámonos al diablo!”). El diablo es la separación, la muerte es el amor fati incomprensible de este mundo, el mundo que se acepta porque es vaso de agua, porque cambia, porque es siempre un instante de identidad y otro instante de ruptura, pero no sucesivos, siempre paralelos, en una sucesión insensata y con sentido.

En el último momento, Paz quiso resumir la inmanencia de la vida en ese vaso de agua, en esa imagen puramente material. Sin embargo, esa aceptación, esa sumisión a un destino ineludible, tenía como trasfondo la privada, la personal dimensión moral: siempre hubiera sido mejor perpetuarse, sobrevivir, ser inmortal, como lo promete el cristianismo. Ese deseo —imposible de cumplir— de perpetuarse y de adoptar la tranquilidad del equilibrio (y no el realista y violento proceso de irse al diablo) es el tiempo de Viento entero: “El presente es perpetuo...” Sin embargo, ese presente publicado el 10 de octubre de 1965 en Nueva Delhi no era un presente único, singular, insustituible: era un presente hecho de hechos (que chille la redundancia) paralelos.

En una nota publicada en la reciente edición facsimilar de Viento entero, Eliot Weinberger, el más persistente traductor de Paz al inglés, explica que nunca quiso traducir este poema porque le había gustado mucho la versión de Paul Blackburn. En la misma nota, Weinberger comenta: “Siempre me ha dado curiosidad la traducción de Paul del primer verso de ‘Viento entero’ (‘El presente es perpetuo’), que él tradujo como ‘The present is motionless’ ”. Intrigado por el término motionless, Weinberger fue a los archivos y encontró una “nota general” de Paz sobre el poema. En ella, Paz expresa su desacuerdo sobre la traducción de la frase como “The present is endless” que había hecho Blackburn. El comentario de Paz dice así:

Endless no es inexacto pero no expresa toda la idea de perpetuo que es, además de endless, o continuo, algo fijo, inmóvil, permanente. A mi juicio, hay que buscar otra palabra que indique permanencia, fijeza, para subrayar el contraste entre el espacio en movimiento y la inmovilidad del tiempo.[3]

Así, finalmente quedó: “The present is motionless”.

La decisión de Paz es reveladora: mientras el traductor originalmente enfatizaba

el contraste de la idea de presente de Paz con la idea tradicional de sucesividad del tiempo (endless: “sin fin”), él prefirió el contraste de su presente con la idea de movimiento espacial (motionless: “sin movimiento”). Blackburn oponía el tiempo contra sí mismo; Paz, el tiempo contra el espacio. En efecto, la única manera que encontró de captar “lo perpetuo” de su presente fue expresando “presentes paralelos” en diferentes espacios.

Paz sabía que un presente verdaderamente perpetuo es indeseable y, finalmente, es causa de fastidio. Recurrió entonces a una operación aristotélica: así como el género se dice una vez y al mismo tiempo de todas sus especies, de la misma manera el presente se dice una vez y al mismo tiempo de diferentes espacios, todos los espacios posibles, hasta del camino de Galta. En otras palabras, al espacio absoluto de algunos filósofos, Paz opone el tiempo absoluto: éste no transcurre, los espacios se desplazan, se intercambian, dialogan entre ellos.

En 1965 el presente perpetuo fue la solución de Paz para un pasado que no había arraigado en él: ese joven que no había sido lo que él hubiera querido que fuera; y para un mundo de una variedad incomprensible:

El poema es una sucesión de paisajes, situaciones y momentos —a la manera de un “renga” (sucesión de hai-kus) japonés. El ritmo general: el espacio se mueve, cambia; el tiempo es idéntico a sí mismo, siempre: éste es, diría, el “contrapunto” o ritmo básico del poema.[4]

Por supuesto, aunque no lo dice, Paz espera que el lector saque naturalmente la conclusión obvia: éste es un proceso del pensamiento o una metáfora del poema, o las dos cosas a la vez. Sólo así se entiende cómo Paz entró en tantas contradicciones cuando se trató de explicar los constantes cambios que hacía a sus poemas: unas veces éstos eran intocables porque cualquier cambio los alteraba esencialmente; otras veces eran “objetos verbales inacabados e inacabables”... Y luego agrega: “a lo largo de los años, a sabiendas de la inutilidad de mis esfuerzos, he corregido una y otra vez mis poemas. Homenajes a la muerte del muerto que seré”.[5] Y si son inacabados e inacabables, ¿no se está entonces escribiendo un solo poema que se corrige una y otra vez? Se corrige una y otra vez... “a sabiendas de la inutilidad de mis esfuerzos”... ¿Esfuerzos de

qué? ¿Para qué se esforzaba tanto? ¿Para ganarle al tiempo o a la casualidad? “La selección la hará el tiempo. Ya sé que es un juez ciego y guiado por otra ciega: la casualidad.”

En 1979 Paz se queja de la ceguera del tiempo, pero sobre todo de su guía: ¡la casualidad! Todo depende del azar, su destino depende del azar, y ¿no era entonces cierto que el poema hacía al poeta, como dijo en El arco y la lira? Si es así, el poema decide su futuro, y la casualidad que se aplica al futuro del poeta resulta totalmente irrelevante.

Paz, en efecto, tuvo un gran viraje emocional, teórico, vital a principios de los años sesenta. Quiso ir más allá de los postulados de El arco y la lira, pero sin ningún sentido crítico. No se autocriticó, es decir, no avanzó; quiso comenzar de cero, pero siempre insatisfecho de lo que había sido antes, siempre corrigiendo, ya no a sí mismo, sino al tiempo. ¿Por qué no se quedó con la dialéctica de El arco y la lira, que era finalmente la confesión y la aceptación de un mundo inmerso en la paradoja? ¿Por qué no quiso vivir esa dialéctica —enemiga de la hegeliana, por lo que él mismo dice— donde desaparece la historia para que quede solitariamente en la vida y en el pensamiento la complejidad del Ser?

“Entre nacer y morir la poesía nos abre una posibilidad, que no es la vida eterna de las religiones ni la muerte eterna de las filosofías, sino un vivir que implica y contiene al morir, un ser esto que es también un ser aquello.” ¿Por qué al final de su vida no asumió que “ser esto” es también “un ser aquello”? Se dirá: porque cuando escribía El arco y la lira no se estaba muriendo. Pero ¿no acaso su teoría poética era también una teoría de la vida? ¿No acaso su visión de la poesía era una asunción moral del mundo? Si no lo era, ¿qué era? ¿Mera palabrería? Si se hubiera acordado de El arco y la lira ¿habría lamentado no creer en el camino sublime del cristianismo? Así decía en 1956 (primera edición de este ensayo):

La poesía afirma que la vida humana no se reduce al “prepararse a morir” de Montaigne, ni el hombre al “ser para la muerte” del análisis existencial. La existencia humana encierra una posibilidad de trascender nuestra condición: vida y muerte, reconciliación de los contrarios. Nietzsche decía que los griegos inventaron la tragedia por un exceso de salud. Y así es: sólo un pueblo que vive con total exaltación de la vida puede ser trágico, porque vivir plenamente quiere decir vivir también la muerte. Ese estado del que habla Breton en el que “la vida

y la muerte, lo real y lo imaginario, lo pasado y lo futuro, lo comunicable y lo incomunicable, lo alto y lo bajo cesan de ser percibidos contradictoriamente" no se llama vida eterna, ni está allá, fuera del tiempo. Es tiempo y está aquí. Es el hombre lanzado a ser todos los contrarios que lo constituyen. Y puede llegar a ser todos ellos porque al nacer ya los lleva en sí, ya es ellos. Al ser él mismo, es otro.[6]

Es perturbador, es emocionante, es intrigante: ¿qué tanto estaba Paz en su oración final negando estos postulados o qué tanto los estaba reafirmando? ¿El otro de Paz no era precisamente el católico que nunca pudo ser? ¿A una carencia meramente anecdótica se reduce la otredad? Si fuera así, todo lo que quiso decir Paz en sus poemas —desde el negado principio de Luna silvestre hasta la resurrección de Árbol adentro— sería no sólo palabrería, sino impostura. Y si Paz se perdió en los laberintos y los espejismos de sí mismo, sin encontrar la autenticidad de sus convicciones, eso no quiere decir que haya sido impostor.

Al final de su vida, se resignó a ser materia, pero también imagen poética: un vaso de agua. Y también regresó a la fuente de su inspiración: el romanticismo o, como él diría varias veces, "el otro romanticismo". Ese gran regreso está presente en la palabra sublime.

En esta obra vasta, variada, elusiva, imponente, ¿hay un eje sobre el cual se desplazan sus imágenes y sus ideas? ¿Hay un eje que responda de su plenitud? Se puede afirmar de muchas maneras; negarlo, de muy pocas; pero, en el despliegue enceguecedor de posibilidades, una se destaca, y es afirmativa. Y se destaca quizá porque, como en otros casos de creadores tan prolíficos, un momento de pronto parece revelar el punto de fuga escondido debajo de esa obra que recorre toda una vida. Con frecuencia es el momento de la agonía final, de la lucidez previa a la muerte. Y si pensamos en muchos creadores del siglo XIX, sobre todo de su primera mitad, esa lucidez responde a su etimología: muchos de esos artistas pensaron en la luz y en su sentido, en la comprensión y en su imagen: luz, ilustración, lucidez, sol... Fue el caso de Friedrich Schlegel, el de Goethe, el de William Turner...

Cuando Kleist escribió sobre Caspar David Friedrich, uno de los grandes artistas contemporáneos suyos, no estaba por morir, pero sólo porque Kleist siempre escribió como si estuviera muriendo. Y esto dijo con una refleja lucidez sobre lo

que sentía ante El monje a orillas del mar de Friedrich: “es como si nos hubieran arrancado los párpados”.

Esto mismo hubiera dicho Kleist si hubiera conocido las pinturas del inglés Turner, y además hubiera seguramente agregado que, en el caso de éste, la imagen del desollamiento, de la mirada sin párpados, del sol entrando a saco por los ojos no eran metáforas, sino descripciones realistas de la condición de la mirada.

Pero, tengamos o no párpados, el sol está ahí: inmirable y construyendo el espacio de nuestra mirada; o está ahí, literalmente invisible, haciendo posible todo lo visible. “El sol es Dios”, se dice que fueron las últimas palabras de Turner. En este caso el orden de los factores es decisivo: se diviniza al astro, y el astro no pierde nada de su materialidad, de su sensualidad. Sigue siendo el objeto incandescente y deslumbrante.

Estas divagaciones sobre lo que se dice antes de morir o con la muerte presente surgen de la convicción de que la presencia de la muerte no nos deja mentir, y es la gran oportunidad de reconciliarnos con lo que realmente fuimos: hayamos sido algo o no hayamos sido nada. Con nuestra plenitud o con nuestro vacío. Pero reconciliados.

El eje en la obra, y quizás en la vida misma, de Paz es una discreta trascendencia: no la absoluta, que se manifiesta en los dogmas religiosos de la inmortalidad del alma, sino una relativa. No la trascendencia que va más allá de la vida, sino aquella que le pide a la vida que sea algo más que vida. La vida debe hacer un esfuerzo, y si no lo hace, el ser humano tiene la obligación de hacerlo. Esa vida un poco más que vital no es otra vida, es la misma, la mortal, la perecedera, pero motivada por un deseo de superarse a sí misma, de ser más que ella misma.

Si no fuera porque Paz renunció muy pronto a Nietzsche, por quien sentía una gran afinidad al principio de su camino literario, allá por 1938; si no se hubiera olvidado vitalmente de él, podríamos decir que esta vida que no aspira a la inmortalidad, sino a la constante superación de sí misma, es la descripción poética de un concepto clave en el pensamiento nietzscheano: el superhombre.

Sin duda, las raíces de este concepto están en ese método o proceso que movió al pensamiento alemán desde fines de la Ilustración, y que se encendió con los románticos de Jena: la Bildung. Muchas son las definiciones de este proceso, pero en todas está presente la transformación de la vida por la vida misma, es decir, ¿cómo hacer de la vida un verdadero fin por sí misma? Recuperar el sentido de la vida —ampliado, amplificado, infinitizado— fue una de las metas fundamentales del romanticismo alemán, al menos en esos dos años en que August y Friedrich Schlegel, Carolina Böhmer, Dorothea Veit, Novalis, F. W. J. Schelling, Ludwig Tieck compartieron el nacimiento de una época que comenzaba con ellos, en 1799 y 1800. Dos años encendidos que han durado dos siglos, a pesar de que muchos de sus protagonistas —y quizás el principal, Friedrich Schlegel— trataron de olvidarse de ellos.

El “otro lado”, la “otra orilla”: esas imágenes que quieren captar la trascendencia discreta de Paz apuntan a una alteridad interna de la vida. La necesaria distinción consiste en señalar si esa alteridad es inmanente a la vida o si es un rasgo que le impone la historia. Paz quiso tener la fuerza hegeliana para decir que la distinción es necesaria, pero no exclusiva, es decir, que la alteridad es inmanente e histórica. Pertenece a la naturaleza de la vida y, al mismo tiempo, es parte de la sucesión, de la inmersión de la vida en el tiempo. Quiso tenerla, pero no quiso que esta fuerza lo poseyera, no quiso que lo dominara. Octavio Paz perteneció a una generación en la que era difícil distinguir entre el fanatismo y la convicción;

entre los dogmas y los principios.

Para principios de la década de los cuarenta Paz se encontraba confundido: creía en la energía nietzscheana de asumir la vida de manera pura, directa, sin intermediarios; y de crear la verdad en el interior de los dogmas, para hacerlos estallar, como un puño de dinamita en el corazón de la montaña. Creía en la motivación colectiva, en los destinos populares o nacionales, en busca de una identidad o de una comunión universales (primero en clave estalinista, luego con armonías más bien trotskistas). Creía también en la "sobrenaturaleza" de Juan Ramón Jiménez, en esa dimensión de la realidad que está por encima de la realidad, como si la realidad fuera insuficiente por sí misma para ser convincente de ser real, e identificó esta "sobrenaturaleza" con la poesía.

Sin embargo, esas creencias de Paz no eran inmediatas, no eran convicciones, no eran principios, estaban mediatizadas por una debilidad en su poder de creer: creía, pero ya no estaba convencido de la legitimidad de ninguna creencia. De la legitimidad: es decir, de la razón que cada fuerza podía tener para reclamar su lugar en el mundo, para proponerse como la mejor interpretación del mundo.

El "otro lado", la "otra orilla" son las imágenes de esas creencias mediatizadas, de esas convicciones enmudecidas, de esos principios opacados: ¿por qué la realidad tendría que tener otra realidad que fuera ella misma y que al mismo tiempo fuera lo suficientemente diferente para poder darse legitimidad a sí misma? ¿Qué le falta a la realidad para ser una realidad que no necesita de "otra" realidad para ser real?

Es como si la realidad, por naturaleza, fuera o estuviera alienada de sí misma; y como si su única posibilidad de salud —de reunirse consigo misma— fuera tener conciencia de esa alienación. La realidad alienada se mira a sí misma y no se reconoce. ¿Cómo puede superar esa ruptura de sí y en sí misma, si la realidad es la totalidad misma? ¿Cómo la totalidad puede reunir sus partes que se desconocen? Y si se desconocen, ¿cómo puede ser una totalidad?

Para Paz, ésa es la función de la poesía. Por ello le atribuye poderes sobrevitales y sobrehumanos, pero sin concederle una naturaleza trascendente, según el término que usó antes de morir. La poesía es pariente de la religión, pero antes de que ésta se vuelva teología, rito, jerarquía, institución.

En Claude Lévi-Strauss o el nuevo festín de Esopo, Paz hace una objeción básica

a la teoría estructuralista del antropólogo francés: éste afirma que los “mitemas” (las unidades básicas con las que se forma el mito) no tienen sentido, pero son aquellos elementos que dan el sentido. Los mitemas en esta teoría cumplen la misma función que los fonemas en la teoría estructuralista del lenguaje. Los fonemas son también unidades mínimas, que se constituyen con las relaciones entre los diferentes rasgos de las consonantes y las vocales, y que por sí mismos no tienen sentido. No obstante, sin ellos, las palabras no se distinguirían entre sí. No habría sentido.

La objeción de Paz es insistente: ¿y qué sentido tiene el sinsentido? Él no concibe ninguna donación de sentido sin la existencia del sentido mismo previa a esa donación. Simultáneamente, niega que esa donación provenga de una entidad trascendental suprasensible (la divinidad, la inmortalidad del alma). Sin embargo, todo tiene sentido, hasta lo que no tiene sentido. La paradoja no es sólo una forma de pensamiento. Para Paz, la paradoja es un objeto, un objeto real: la poesía.

Por ello, la poesía tiene que escapar siempre de la historia. Aunque la historia no fuera lo que es —según Paz, una pesadilla—, la poesía seguiría oponiéndose a ella, seguiría eludiendo las incapacidades del transcurso cotidiano, la insuficiencia de la realidad real.

La poesía es, de nuevo, la “sobrenaturaleza”: la naturalidad que la naturaleza no tiene por sí misma. Aquí Paz se vuelve un enérgico reivindicador del romanticismo; pero no de cualquier romanticismo sino del “otro” romanticismo. Para él, ese otro es el de los jóvenes alemanes de Jena (los hermanos Schlegel, Novalis, Tieck), que en Francia encarnó en Nerval-Baudelaire-Rimbaud-Mallarmé, y en Wordsworth, Coleridge, Keats y Shelley en Inglaterra.

Aun reducido a esta selecta dimensión, es difícil encontrar en este “otro” romanticismo un rasgo común: todos creían quizás en la armonía universal; pero unos la daban como un objeto por descubrir y otros como una condición necesaria, pero ausente. Los alemanes eran religiosos, y no los franceses. Unos hablaban de la analogía natural; para otros, ésta no existía sino artificialmente. Las correspondencias se concebían de manera muy distinta en los diferentes países, y fueron cambiando de sentido con el suceder del siglo: Baudelaire aún las buscaba en la naturaleza; Mallarmé, ya consciente de que no existían de manera natural, buscaba crearlas.

Es difícil situar históricamente el “otro lado” o la “otra orilla”. Con mayor decisión, el concepto hubiera podido iluminar la singularidad de Nerval y la artificialidad de Mallarmé; la naturalidad de Wordsworth o la universalidad de F. Schlegel. Por desgracia, no es así: como la convicción o el deseo secreto de creer en la visión sublime del cristianismo, la otra orilla se mantuvo siempre como una creencia sin convicción, como un concepto sin lugar, como una esperanza de salvación a la cual la poesía nunca parece haber respondido. Ni la misma poesía parece haber sido suficiente para asumir esa función de justificar la realidad. La fe, la verdadera fe (la única posible) se le perdió a Paz en la indecisión entre un horizonte nietzscheano (“Vigilias”), un proyecto comunitario pleno de ideología (stalinismo o trotskismo, presentes en muchos de sus ensayos), una tierra prometida de la imagen, de la metáfora, del símbolo, de la palabra, que nunca llegó a estar segura de que existía, de que tenía identidad.

Esta “sobrenaturaleza”, esta “sobrevitalidad”, esta “sobrepoesía” fueron espejismos: bastaba la naturaleza, bastaba la vitalidad, bastaba la poesía... Bastaba, en verdad, la primera frase de las “Vigilias” (el primer texto publicado por Paz en Taller, diciembre de 1938): “...y la naturaleza, frente a mí, muda e indiferente”. En otras palabras, bastaba el sol, como le bastó a Turner; bastaba aceptar que la única vida y la única realidad sólo se pueden ver si nos olvidamos que tenemos párpados o si nos los arrancamos... porque la naturaleza en sí no dice nada, y tampoco está pendiente del destino humano. Así estuvo al principio de la vida, y también al final. Pero en la temporalidad de Paz, en su tiempo vivido, se introdujo una incisión: ¿y si hubiera creído en el otro camino, no el de Galta, sino el del cristianismo? ¿Por qué al final, si era el final, y en efecto lo era, no siguió el camino de Galta?: “lo mejor será escoger el camino de Galta, recorrerlo de nuevo (inventarlo a medida que lo recorro) y sin darme cuenta, casi insensiblemente, ir hasta el fin —sin preocuparme por saber qué quiere decir ‘ir hasta el fin’ ”.[7] Pero sí se preocupó y lo que encontró fue que el camino del cristianismo era sublime.

“En toda experiencia de lo sagrado se da un elemento que no es temerario llamar ‘sublime’, en el sentido kantiano de la palabra. Y a la inversa: en lo sublime hay siempre un temblor, un malestar, un pasmo y ahogo, que delatan la presencia de lo desconocido e inconmensurable, rasgos del horror divino.”[8] Esa presencia está en nosotros, está en nuestras limitaciones (a las que llamamos “facultades”) y está en la constante extrañeza del mundo: “...y la naturaleza, frente a mí, muda e indiferente”. Es así: se necesita el sinsentido de la naturaleza para que se produzca lo sagrado, y se necesita lo sagrado para que se produzca lo sublime; y

así, experimentando lo sublime, se produce la otredad, descubrimos que somos otros dentro de nosotros mismos, y podemos unir la vida y la muerte, lo real y lo imaginario, lo futuro y lo presente, lo comunicable y lo incomunicable, Breton y Novalis, Nerval y Friedrich Schlegel, Turner y Artaud, Octavio Paz y Hölderlin... si Octavio Paz no renunciara de pronto al camino de Galta y se pusiera a pensar en lo que no fue, en lo que nunca pudo ser, pero, al final de su vida, parece decir que siempre hubiera querido que fuera: que existiera la trascendencia para creer en ella. ¿Y entonces qué sucede con todo en lo que creyó? ¿No acaso en, de nuevo, El arco y la lira ya había señalado la limitación fundamental de la religión (cristiana)?:

Al enfrentar el “poco ser” del hombre con el pleno ser de Dios, la religión postula una vida eterna. Nos redime así de la muerte, pero hace de la vida terrestre una larga pena y una expiación de la falta original. Al matar a la muerte, la religión desvive a la vida. La eternidad deshabita al instante. Porque vida y muerte son inseparables. La muerte está presente en la vida: vivimos muriendo. Y cada minuto que morimos, lo vivimos. Al quitarnos el morir, la religión nos quita la vida.

Al final de la vida se quiere negar la vida, para evitar la muerte. Al final de la vida se quiere encontrar lo sublime no dentro de nosotros sino afuera, y no en el camino de Galta cuyo fin no importa, cuyo fin siempre es estar haciendo el camino... sino el camino del cristianismo que nos niega la vida, que nos niega la muerte, que sólo se propone ella como verdadera, pero más allá de esta vida y de esta muerte, que todos estamos viviendo ahora mismo, escribiendo esto o leyéndolo.

El término sublime, que ahora parece anacrónico, reapareció al final de su vida, porque Paz intentó, aunque seducido por un espejismo imposible ya de asir, recobrar la fe en algo en lo que sí creyó: el romanticismo. “El poema futuro, para ser de veras poema, deberá partir de la gran experiencia romántica. ¿Las preguntas que desde hace siglo y medio se hacen los más grandes poetas tienen una respuesta?”

Esta pregunta, que cierra la primera versión de El arco y la lira, fue como la

cuerda floja en la vida intelectual de Octavio Paz a partir de 1956: en algún momento se le olvidó la pregunta, o se le olvidó la respuesta: no, no hay respuesta... la naturaleza, frente a mí, muda... no, no hay respuesta y no importa si no perdemos la salud e inventamos la tragedia, por exceso de salud: la naturaleza, frente a mí, indiferente... no, no hay respuesta, y eso es lo que significa vivir: vivir sin la respuesta pero haciéndonos siempre las preguntas, viviendo las preguntas, sin desesperarnos de que no haya respuestas. Eso es la vida: puras preguntas; eso es la muerte: ninguna respuesta; pero entre las dos, qué vals, qué baile, qué alegría, saber que sólo ellas pueblan el mundo.

Ojalá que en el momento final, Octavio Paz haya realmente regresado a las preguntas que no tienen respuesta y que de verdad haya estado alegre de que llega, tiene que llegar el momento en que "seré ese vaso de agua que me estoy tomando. Seré materia", y que la vida se alegra de eso y la muerte se alegra de haber sido vida. Ojalá Octavio Paz se haya ido con esa doble alegría. Se la merecía.

Enero de 2015

III. MODERNIDAD Y OTREDAD

EL QUEHACER CRÍTICO DE UN POETA LATINOAMERICANO

XAVIER RODRÍGUEZ LEDESMA

Considérate, por una vez, desde fuera y vete como un objeto histórico, que ya lo eres.

OCTAVIO PAZ[1]

SIN DUDA las palabras del epígrafe, escritas en 1966 a José Luis Martínez, podrían haber tenido a su propio autor como el receptor de tan atinado consejo. Hoy, en medio del vendaval de conmemoraciones por el centenario del nacimiento de nuestro poeta, la trascendencia histórica de su obra parece confirmarse de nuevo por los círculos culturales institucionales. Si bien es verdad que un cierto tufo a hagiografía ha caracterizado la mayoría de los eventos realizados para festejarlo, también lo es que es necesario recuperar y resaltar una vez más la importancia de la creación y la reflexión paciana para la mejor comprensión de todos nosotros, habitantes del nuevo milenio.

Lejos de intentar canonizarla, a la pluma de Octavio Paz podemos visualizarla como un astrolabio que nos ayuda a orientarnos al surcar los mares de la historia cultural y política del siglo XX. Sus escritos tanto en prosa como en verso testimonian coyunturas, batallas estéticas, culturales, políticas, filosóficas; en una palabra: históricas. Acercarse a ellos, recobrarlos, releerlos, es adentrarse en un espacio definido por la crítica, la pasión y la obsesión por conocer y comprender las múltiples expresiones de la praxis en las que el ser humano deja su impronta.

Octavio Paz era un intelectual de los de antes, de esos que parecen haberse extinguido o estar en camino de hacerlo: enciclopédico, pasional, abrumador, comprometido con la crítica. En vida se le vanaglorió por su labor poética o ensayística sobre literatura y arte, mientras que sus trabajos de índole social y política fueron el blanco de múltiples vituperios, ataques y descalificaciones provenientes de los espacios filosóficos e ideológicos que constituyeron su objeto de crítica.[2] Hoy en día, atemperados los ánimos, poco a poco y no sin resistencia, esa parte de su obra analítica antes desdeñada por sus contrincantes empieza a ser cada vez más valorada como una invitación a la crítica, una reflexión cuestionadora de las certezas más arraigadas (las ideológicas), una invitación a avanzar hacia horizontes analíticos que no respetan las fronteras de la división disciplinaria impuesta por la racionalidad moderna, una exigencia de plantar interrogaciones frente a todo, especialmente sobre aquellos temas que se instauraban como verdades irrefutables ya sea por los dogmas o por las conveniencias y oportunismos políticos del momento.

La comprensión del significado del pensamiento de Paz para la vida cultural, intelectual e incluso política del siglo XX, especialmente en México, pasa necesariamente por comprender su trascendencia de cara a un ambiente político y cultural cerrado caracterizado por la ausencia de la crítica y del disenso, conceptos definidores de toda sociedad democrática. Los alcances de la reflexión paciana no se restringen únicamente a restablecer el derecho a la crítica y la obligación de ejercerla, a fomentar la necesidad de cuestionar en un ambiente político e intelectual constreñido por los formulismos que enmascaraban el autoritarismo y el dogma, o a haber abierto las ventanas para airear la enrarecida y turbia atmósfera cultural de nuestro país, sino que van mucho más allá y rebasan las arbitrarias, históricas y vaporosas fronteras del nacionalismo.

Tanto su crítica del totalitarismo (a pesar de todos los puntos débiles referidos a su tendencia a generalizar y, en muchas ocasiones, a construir discursos contrincantes a modo para poder despedazarlos a gusto) como su profunda reflexión sobre el sentido de la modernidad, ambas iniciadas desde los años cuarenta, ubican al poeta mexicano como un intelectual de vanguardia de talla mundial, es decir, un pensador que a contracorriente y adelantándose a su tiempo fue capaz, en primer lugar, de avanzar junto con otros pocos en demostrar la contradicción existente entre los ideales socialistas extraídos de lo mejor del marxismo y los sistemas autoritarios surgidos en los países del denominado “socialismo realmente existente”, aunque, insisto, era usual que el marxismo elegido por el poeta para vapulearlo fuera un esperpento neanderthal que parecía

haber sido extraído de los manuales de la Academia de Ciencias de la URSS.[3]

Igual de trascendente fue su crítica al carácter antidemocrático del sistema político posrevolucionario en México, la cual fue de la mano con el señalamiento de la necesidad de postular a la democracia como la condición sine qua non para poder empezar a hablar de desarrollo en nuestro país, puntos frente a los cuales décadas después el poeta tomó distancia o incluso traicionó. Me refiero específicamente a su postura frente al desenlace de la elección presidencial de 1988, cuando en los hechos Paz renegó del axioma fundamental de la democracia electoral en el sentido de que el ganador es aquel que haya recibido más votos y, en vez de sumarse a la exigencia de clarificar el proceso que finalmente encumbró en la presidencia a Carlos Salinas de Gortari, decidió descalificar la lucha impulsada por el Frente Democrático Nacional para limpiar los resultados electorales. Ese acto, por más que hoy se quiera atemperar creándole coartadas intelectuales en el sentido de que fue una expresión de una "moral de la responsabilidad" (es decir, optar por el mal menor para avanzar posteriormente, en algún futuro incierto, cuando las condiciones lo permitan y de manera paulatina, hacia el logro de los objetivos finales),[4] tendría que asumirse como lo que fue: una inconsecuencia ideológica pura, simple y vil. No hay de qué asustarse: Paz era humano, era un hombre de poder y en ese momento actuó como tal, causas por las cuales falló en esa prueba de su convicción democrática.[5]

Para el poeta, la aceptación de llevar a cabo la limpieza de aquella elección habría abierto la puerta a la posibilidad real de que la opción ganadora fuera la que encarnaba algunos de los peores paradigmas ideológicos que impedirían la necesaria modernización del país. En 1988 él consideraba que ese proceso modernizador habría de ser encabezado por el Partido Revolucionario Institucional, el mismo cuyo gobierno en 1968 masacró a los jóvenes que habían salido a la calle a exigir la apertura de mínimos espacios democráticos. Las dos décadas transcurridas entre la publicación de Postdata (1969) —texto en el que el poeta mexicano alcanzó su mayor profundidad crítica frente al sistema político posrevolucionario— y su defensa de la necesidad de aceptar los resultados electorales que llevaron a la presidencia a Salinas habían dejado sentir su peso. Al respecto Domínguez Michael afirma:

En aquellas elecciones pudo más en Paz, a sus setenta y cuatro años que

consignaba, el horror a que el triunfo de una coalición inesperada, populista y anárquica, con un programa más retrógrado que democrático, abundante en personajes impresentables [...] y en estalinistas de una sola pieza [...] y tantos priistas temerosos del desempleo, hiciese abortar la nueva democracia. Era comprensible ese rechazo de Paz a una promesa de revolución democrática que él veía como una restauración populista: se había vuelto prudente (o timorato, según algunos) y era entonces más liberal que demócrata. No hallaba en la izquierda el compromiso de pactar una transición, sino la apetencia súbita de asaltar el poderlo [sic]. Prefería, si se quiere poner en los célebres términos de Goethe, la injusticia al desorden.[6]

En efecto, en tan álgida coyuntura las convicciones ideológicas del poeta tuvieron más peso en su ánimo analítico que su vocación democrática. Los priistas que veinte años atrás lo habían defenestrado por su crítica al gobierno represor de Gustavo Díaz Ordaz (al cual renunció a seguir representando como embajador de nuestro país en la India) a finales de la década de los ochenta lo llenaron de cumplidos por su clarividencia y ecuanimidad, aunque no olvidaron del todo los agravios sesenteros, tanto así que lustros después le negarían el honor de que su nombre fuera escrito con letras doradas en el muro de honor de la Cámara de Diputados. En 2014, por razones atribuibles a un vulgar oportunismo político dada la conmemoración del centenario del nacimiento de Paz, esa misma clase política se ha llenado la boca con su nombre (y algunas de sus palabras) y sin escatimar recursos realiza con toda pompa suntuosos actos en su honor tanto en el país como en algunas ciudades del extranjero.[7]

Está claro que el tema de las vicisitudes ideológicas y políticas de nuestro único Premio Nobel de Literatura constituyen un tema apasionante que ayuda a comprender los vaivenes y coyunturas históricas que permearon su vida y delinearon su ejercicio crítico. De esa multiplicidad de facetas del prisma abordado por el poeta mexicano, elijo ahora avanzar en la idea de que su lectura y análisis del significado de la modernidad para los países fuera de la órbita europea occidental constituye una de las vetas más ricas, originales y culturalmente precoces —y hasta hoy menos conocida y trabajada— de su vasta obra.

Si Octavio Paz fue citado ampliamente para abastecer los discursos contra el socialismo, el marxismo y las sociedades totalitarias, no sucedió lo mismo con

sus trabajos sobre la modernidad. A pesar que desde hace apenas unos lustros el tema se ha puesto en boga en las discusiones políticas, filosóficas y culturales, sus trabajos e, incluso, las referencias a esos escritos brillan por su ausencia en dicho concierto.[8] No es extraño encontrar —sin referencia alguna— en diversos autores clave, cuyos textos se han convertido en obras axiales para aspectos específicos de las actuales reflexiones sobre la modernidad, ideas y descubrimientos que el poeta mexicano avanzó décadas atrás.[9] ¿Cuál es la razón de ese desconocimiento o ninguneo que padeció y sigue sufriendo esta faceta de su obra?

Las causas del desdén radican, creo, en dos puntos: primero, el sentido de que dicha obra es la reflexión de un poeta, un "simple poeta", y no un filósofo o un científico social,[10] y, segundo, el autor es un poeta de las afueras de la modernidad.

Y justo por eso, porque Paz fue un poeta latinoamericano, es por lo que tuvo la sensibilidad para avanzar en develar el significado de la modernidad con bastante anterioridad a los autores europeos tan referidos en los últimos treinta años.

Ser poeta le permitió tomar distancia de la realidad y comprender que las verdades son relativas y se construyen. La poesía lo proveyó de la posibilidad de concebir y entender que las palabras son tan sólo metáforas de la realidad. Al ser poeta, es decir, al vivir y ejercitarse en la libertad que la poesía significa para el uso del lenguaje, Paz fue capaz de concebir y crear olmos que dieran peras y de reconocer que cuando dos se besan un mundo nace, cuestiones inimaginables desde la racionalidad de la agronomía o la astronomía. Las palabras, los conceptos, no son las cosas; el poeta al nombrar al mundo lo crea. La posibilidad y necesidad ineludible de dejar caer una gota de duda sobre todas las certezas proviene de la aceptación de que las palabras —los conceptos— no son las cosas, por lo cual siempre existe la posibilidad de que todo sea diferente, de que exista otra manera de entender, comprender y concebir al mundo.

Desde la poesía —y por la poesía— Paz empezó a visualizar otros sentidos, otras formas explicativas de la realidad toda. Por ser poeta fue capaz de ver y reconocer la existencia de la otredad, elemento fundamental en la reflexión sobre la modernidad, pero este sentido poético habría de completarse con un segundo elemento constitutivo de su profunda reflexión sobre la otredad: el ser mexicano.[11]

En 1937, al vivir una dura anécdota en la ciudad universitaria de Madrid, Paz súbitamente se dio cuenta de que los otros, los diferentes, eran seres humanos iguales a “nosotros”. El impacto del descubrimiento de la forma humana en que la otredad podía encarnar provocó que el joven poeta empezara entonces a preguntarse en qué consistía la diferencia con los otros, esto es, cómo estaba constituida esa otredad. La construcción de una respuesta habría de marcar toda su obra futura. Dos años antes de su muerte, en la última entrevista que concedió, Octavio Paz explicitó la trascendencia de la otredad en su obra:

La política es el arte de convivir con los otros. Todos mis escritos están en relación —incluso en convivencia— con lo que a veces se llama la otredad. En mis poemas más íntimos, en los que hablo conmigo mismo, hablo con el otro que soy; en mis poemas eróticos, con la otra; en mis escritos en los que toco temas de religión, metafísica o filosofía, interrogo a lo Otro. Los hombres y las mujeres vivimos siempre con los otros y ante lo Otro. Esto y aquello: pertenecemos a dos mundos distintos e inseparables.[12]

Si lo poético es un factor fundamental para explicar el sentido de su reflexión sobre la modernidad, otro eje igualmente importante es que Paz haya sido latinoamericano. Pensar la modernidad desde nuestra región (histórica, cultural) le imbuyó a su reflexión un matiz que sólo la convivencia diaria, cotidiana e históricamente construida con la otredad podría haberle otorgado. Para los latinoamericanos no sólo la otredad configura nuestro horizonte cotidiano, sino que nosotros mismos, a la vez, constituimos la otredad vistos desde la modernidad. Concebida bajo este ambiente dual es por lo que la disertación de Paz sobre la modernidad y la otredad habría de adelantarse por lo menos un cuarto de siglo a su aparición y puesta en boga en las metrópolis culturales. El poeta lo tenía perfectamente identificado: para entender la modernidad, nosotros contamos con un horizonte histórico cultural inaccesible a los otros, el cual, lejos de ser una desventaja, constituye un atributo invaluable para comprender la complejidad del presente. Bajo ese tono podemos comprender sus siguientes palabras: “son ellos [los literatos españoles] los que deberían leer con más atención a nuestros poetas y novelistas; somos más modernos, estamos más vivos, somos más originales y universales”.[13]

La otredad ha estado aquí, nosotros siempre hemos sido los otros y, a su vez, en este nosotros hemos vivido siempre con los otros. Paz lo identificó de forma muy clara cuando al indagar sobre quiénes somos nos observó desde un poco más lejos. Una vez que empezó a andar el camino descubierto con El laberinto de la soledad nunca más se alejó de él. En su explicación sobre el ser mexicano encontró a los otros y, en consecuencia, comenzó a entender el sentido de nosotros.

La otredad se convirtió en el punto nuclear, en el eje analítico desde el cual Paz se pensó como poeta, como escritor y como intelectual latinoamericano. Es por demás significativo que en el lejano año de 1949 Paz eligiera como epígrafe para el que se convertiría en uno de los textos emblemáticos de su obra unas líneas de un poeta —¡justamente de un poeta!— acerca de la otredad. En la primera página de El laberinto de la soledad el lector encuentra el siguiente párrafo de Antonio Machado:

Lo otro no existe: tal es la fe racional, la incurable creencia de la razón humana. Identidad = realidad, como si, al fin de cuentas, todo hubiera de ser, absoluta y necesariamente, uno y lo mismo. Pero lo otro no se deja eliminar; subsiste, persiste; es el hueso duro de roer en que la razón se deja los dientes. Abel Martín, con fe poética, no menos humana que la fe racional, creía en lo otro, en "La esencial Heterogeneidad del ser", como si dijéramos en la incurable otredad que padece lo uno.[14]

"La incurable otredad que padece lo uno." A pesar de que la modernidad bajo la máscara de la fe racional hace desaparecer en el aire todo lo existente, la otredad ahí está, se mantiene siendo parte de uno mismo. La otredad es inconcebible si se carece de la maleabilidad de espíritu, la apertura de juicio, la capacidad de ser total y completamente consecuente en el ejercicio de la crítica, la cual, no debiera olvidarse, constituye la bandera intelectual levantada por la propia racionalidad moderna. La otredad, en efecto, es "el hueso duro de roer", es la realidad que a pesar de ser negada seguirá estando ahí una vez diluida la niebla de las ideologías, de la modernidad como forma única y exclusiva de desarrollo, de la vinculación del progreso a una noción unívoca de futuro, de la instauración de una sola concepción del tiempo como la única y hegemónica. La otredad se

hace presente recordándonos que el mundo no es tan sencillo ni unilineal como se nos despliega y explica desde la modernidad, que el tiempo no es uno exclusivamente y que para entenderlo, concebirlo y asumirlo es necesario criticar todo, empezando por el propio juicio crítico, es decir, es necesario historiar la propia historia. De ahí que para comprender

dónde estamos, para percibir nuestro rol histórico, debemos saber escuchar a la otra voz o, mejor dicho, a las otras voces.[15]

Haber traído el concepto de otredad al análisis de la sociedad como lo hizo Paz, utilizándolo específicamente para adentrarse en el tema de la modernidad, "despertó, desde hace ya varios decenios, un derroche de identidad y otredad en las publicaciones y reuniones de antropología e, incluso, de crítica literaria".[16]

En efecto, en El laberinto... Paz descubrió la otredad a sus lectores, desveló su existencia en nuestro presente. Encontró que la historia de México puede ser leída como una larga lucha por negar, ocultar y enmascarar a la otredad. Ideas vanguardistas en la medida en que identificó y puso en el medio de la reflexión la necesidad de abrir a la historiografía tradicional hacia la existencia de otras historias, las excluidas, las no contadas, las no escritas, las de aquellos que no tienen voz y, por tanto, no aparecen (o lo hacen de manera accesoria) como sujetos y protagonistas en la historia oficial hegemónica. Desde la otredad, sin ser historiador ni filósofo de la historia, Paz avanzó en la reflexión que lustros después recorrerían los especialistas herederos de la Escuela de los Annales: en la historia hay otras voces que no se escuchan porque la historia se escribe, la historia es una narración y, como tal, el que la escribe decide quiénes son sus protagonistas y quiénes no. De lo que se trataba entonces era de reconocer a estos sujetos, a los otros; de hacerlos visibles, de darles voz, de incluirlos, de convertirlos en protagónicos de las historias, de su historia que es otra historia.[17]

La visión de la historia que plantea Paz en El laberinto..., a la cual casi veinte años después llevaría en Postdata (1969) a una posición más radicalizada y comprometida con el concepto de democracia, fue profundamente provocadora, pues apareció justo cuando en nuestro país se vivía la borrachera por el progreso, por el desarrollo, por correr desaforadamente en búsqueda del mañana, aspiraciones para las cuales el pasado representaba un fatigoso lastre.[18]

Avanzar, como lo hizo Paz en 1949, en el aquilatamiento y la admisión de la existencia de distintas culturas, de distintos grupos sociales que no

necesariamente comparten una apreciación sobre lo que nos define, fue adelantarse por varias décadas en la concepción y comprensión de los temas que hoy en día están presentes con mayor asiduidad en la reflexión sociopolítica expresada en las discusiones sobre universalidad, pluralidad, tolerancia, interculturalidad y lo más general de la democracia. Décadas después, ya hacia el final de su vida, el poeta escribió:

Queremos ser universales, pero el único modo de serlo es mantenernos fieles a nuestras propias emociones, a nuestra propia visión de la vida, y en este sentido somos particulares [...] En sentido político, sabemos también que a fin de alcanzar una comprensión del mundo, debemos comprender a los demás. Finalmente la política encontró a la democracia. Tolerancia: aceptación de la existencia de los demás.[19]

El tema de la relativización de nuestras certezas y la apertura hacia el reconocimiento de otras formas de concebir el mundo no es fácil y sus consecuencias son bastante difíciles de asumir. Su complejidad significa, entre otras cosas, un punto cardinal: la dificultad en la aceptación de la existencia de otro equiparable en valor y valores a los de uno mismo. Sin embargo, esta faceta del asunto se complementa con un tema quizás aún más problemático; me refiero al encarnado en la actual discusión sobre el pluralismo y la tolerancia. ¿Cómo es ello? Quiere decir que al reconocer al otro estaremos reconociéndonos a nosotros mismos. Concebir la existencia del otro es avanzar en la comprensión y admisión de nuestra propia historicidad. Si el otro existe y con él ciertos valores frente a la vida, la muerte, el amor, la educación, el progreso, en fin, frente a todo lo que es su existencia, ello posibilita que nosotros mismos nos percatemos de los límites históricos, geográficos, políticos, en suma, culturales de nuestro propio sistema de valores. Frente al otro nos definimos y aquel, a su vez, nos define y se define a sí mismo frente a nosotros.

En el interior de la identidad, aparece la otredad. La diferencia no está afuera, en los muchos, sino dentro, en el uno. La contradicción es más grave que la que opone el uno al muchos además, parece insuperable: el ser es otro del que es. La

identidad no se rompe o dispersa: ella misma es dualidad pues, sin dejar de ser lo que es, también es otra [...] La otredad es otra cosa: es la diferencia dentro de la identidad. La unidad no se dispersa ni se derrama: cerrada en sí misma, encerrada, contiene a su contrario. No al no-ser sino al otro.[20]

El esfuerzo por concebir la otredad y comprenderla como algo que no sólo existe fuera de nosotros sino que es a partir de ella como definimos nuestro propio sentido de existencia es complejo a nivel tanto personal como social e histórico. Significa asumir desde la raíz y con todas sus consecuencias la necesidad de relativizar (historiar) nuestra vida, convicciones y certidumbres, en aras de poder ubicarlas en sus justos e históricos términos, lo cual no es otra cosa que abrirnos a la existencia de otras formas de entender y concebir la vida, la historia, el tiempo, el mundo, etc., a las que no solamente tendríamos que "respetar" y "tolerar", sino asumir como elementos enriquecedores, valorizadores y potenciadores de nuestra propia vida, existencia e historia. En síntesis, la otredad nos constituye en nuestra mismidad.

Desde la lógica cientificista impuesta por la modernidad creemos y estamos convencidos de que sólo existe un camino. La posibilidad de visualizar, entender y asumir la otredad tendría entonces que venir desde afuera de esos cánones. Paz arribó desde la poesía: no podía ser de otro modo. La libertad por antonomasia que la concepción del lenguaje otorga al acto poético fue la que le permitió visualizar y comprender la otredad. Por ello es que fueron esos cuantos renglones escritos por un admirado poeta abordando la otredad los que él eligió para recibir a los lectores en El laberinto...

La otredad, sin duda, fue el elemento que signó la totalidad de la obra de Octavio Paz. Él más que nadie lo tenía perfectamente claro, reconociendo y valorando a cabalidad los horizontes que ella le impregnó a su reflexión. La otredad como hilo de Ariadna para adentrarse en el laberinto de la crítica, la otredad como guía en la búsqueda de respuestas a las preguntas sobre quiénes somos y hacia dónde vamos. La crítica no se circunscribe al sentido más amplio (social) de las cuestiones, sino que empieza en el ámbito más íntimo, particular y cercano: el yo primero, la mismidad del ser en su vida cotidiana que permea y es permeada por una infinita variedad de factores. En un comentario hecho a Enrico Mario Santí, Paz apuntó que la otredad "designa a la vida diaria, la de todos los días, en su radical extrañeza". Se trata, por tanto, de la experiencia de "estar en el mundo",

es decir, “de estar aquí y ahora [...] La otredad es el manantial perenne de la poesía y, asimismo, de la novela y el teatro; es la vida misma”.[21]

Desde el mirador constituido por la otredad el mundo se ve y es distinto. Sólo desde ahí se puede tener una panorámica lo suficientemente amplia y rica para comprender que la duda, la interrogación, es la pócima de la cual deberemos verter unas gotas sobre todo, absolutamente todo, lo que conforma nuestro universo, empezando en primerísimo lugar por el yo individual que cada uno de nosotros es y las certezas que ese yo ha construido. La crítica habita en muchos espacios, no exclusivamente en aquellos institucionalmente reconocidos como tales, y uno de los principales deberes del espíritu intelectual es ser lo suficientemente flexible para reconocerlos y actuar en consecuencia.

La otredad nos define. Nosotros somos los otros. A finales de 1993 Octavio Paz, el poeta, a punto de cumplir ochenta años publicó simultáneamente dos libros. Uno, Itinerario, fue un acercamiento a un primer y somero balance de lo que podría ser su autobiografía intelectual, sellada y definida —como hemos visto— por el descubrimiento y reconocimiento de la otredad. El segundo, La llama doble, cerraba la pinza sobre el significado y la importancia de este concepto en la definición y comprensión del mundo a partir de la vida más inmediata del individuo. No bastaba con transformar al mundo, había que explicarlo desde sus cimientos más particulares.

Los hilos conductores de la reflexión paciana en La llama doble eran ni más ni menos que el amor y el erotismo. El primero, ansia de completud, gran apuesta que nadie está seguro de ganar porque es un envite que depende de la libertad del otro. El segundo “es ante todo y sobre todo sed de otredad”.[22]

El amor, bisagra utilizada por el poeta para unir las dos grandes nociones: libertad y otredad. Hacia el final de su vida Paz terminaba de trazar el círculo. Lo otro continuaba siendo el hueso duro de roer en que la razón se deja los dientes. Lo que había empezado con El laberinto... encontró un posible cierre en la reflexión sobre el amor y el erotismo, pues ambos conceptos conllevan a la comprensión de la existencia del individuo siempre en función de la aparición y el respeto por el otro. Respeto en primerísimo lugar de su libertad. Nuestra ansia de completitud depende del acuerdo con el otro, de asumir su libertad, de aceptar o rechazar nuestra solicitud de reciprocidad.

El otro requiere reconocimiento de su existencia y, fundamentalmente,

aceptación de su libertad, sólo así puede constituirse en parte integrante del nosotros. La otredad encarnada en la pareja amorosa. Por ello es que el amor es la gran subversión moderna:

en el caso del amor, el cambio se despliega en relación contraria: no niega al otro ni lo reduce a sombra sino que es negación de la propia soberanía. Esta autonegación tiene una contrapartida: la aceptación del otro. Al revés de lo que ocurre en el dominio del libertinaje, la imágenes encarnan: el otro, la otra, no es una sombra sino una realidad carnal y espiritual.[23]

La otredad encarna en la pareja amorosa. El poeta Octavio Paz arribó una vez más a este puerto cuando ya contaba con ochenta años de edad. El periplo iniciado hacia finales de la década de los cuarenta del siglo pasado llegaba a su fin. La otredad lo había provisto para ser capaz de ver de otras formas nuestra historia tanto social como individual. La otredad, piedra de toque del pensamiento y la obra paciana. La otredad contemplada y registrada por el poeta varias décadas antes que filósofos y cientistas sociales. Al final de su vida Paz ponía de nueva cuenta énfasis en la necesidad urgente de historiar nuestras certezas, de asumir la existencia de infinidad de tiempos. Ahora el amor le servía a manera de vidrio polarizado para distinguir las huellas de la otredad, para poder reconocer la presencia de diversos tiempos y con ello cuestionar, historiar, combatir la noción unilineal impuesta por la modernidad. Recién escrito lo anterior me apresuro a matizar: Paz no arribó a dicho puerto, más bien lo construyó como punto de partida y eterno retorno de toda su reflexión, pues constituyó el elemento aglutinador de su obra poética y sirvió, además, para otorgarle sentido y anclaje a conceptos como libertad, amor, crítica, tiempo y modernidad.

Paz lo tenía perfectamente claro, tanto así que en Piedra de Sol escribió algunos versos que, a pesar de ser archiconocidos hasta casi ya estar trillados, tendrían que servirnos de guía para nuestro imperecedero andar en busca de nosotros mismos:

los otros todos que nosotros somos—,

soy otro cuando soy, los actos míos

son más míos si son también de todos,

para que pueda ser he de ser otro,

salir de mí, buscarme entre los otros,

los otros que no son si yo no existo,

los otros que me dan plena existencia.[24]

EPÍLOGO

Casi simultáneamente a la puesta en circulación de Itinerario y La llama doble, el 1º de enero de 1994, con la noticia del levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, la otredad emergió de manera brutal en el sur de nuestro país. Frente a tan sorpresivo acontecimiento Paz nuevamente (como en el 88) pareció abandonar las premisas de sus reflexiones intelectuales, ya que de forma automática desdeñó la posibilidad de que esos otros, que por la vía de las armas exigían ser escuchados e incluidos dentro de la historia contemporánea nacional, fueran capaces de decidir por sí mismos. El 5 de enero apareció en las páginas de La Jornada su artículo titulado "El nudo de Chiapas".[25] Ahí el poeta, después de realizar una somera contextualización de la forma en que aquella zona del país había sido olvidada por la modernidad,[26] hacía la evaluación de lo que —de acuerdo con la poca y confusa información disponible en ese momento — parecía ser una de las características del EZLN. Escribió:

No debe olvidarse que las comunidades indígenas han sido engañadas por un grupo irresponsable de demagogos. Son ellos los que deben responder ante la ley y ante la nación. Han encabezado un movimiento sin porvenir y condenado al fracaso, pero los daños que han causado a la nación son muy graves [...] Han sembrado la desconfianza en nuestra economía precisamente en el momento de la entrada en vigor del TLC...

Es cierto, en esas palabras es posible identificar una apreciación de las comunidades indígenas como grupos menores de edad, incapaces de decidir por sí mismas y, por ende, actuar en función de sus intereses. Asimismo ahí aparece la acusación que después será repetida hasta la saciedad por los corifeos gubernamentales en el sentido de que los zapatistas habían puesto en peligro la estabilidad económica del país justo en el momento en que éste por fin parecía alcanzar su históricamente anhelado y perseguido desarrollo.

Octavio Paz se dejó llevar por la urgencia (y por la ideología) para tratar de comprender lo que estaba aconteciendo y terminó errando el diagnóstico; con el tiempo y dada la mayor información que paulatinamente se desgranó, él matizó su discurso e incluso aceptó sutilmente que se había equivocado con aquella primera apreciación.[27] Ahora bien, en aras de la claridad histórica y de la honestidad analítica, es necesario señalar fehacientemente que el poeta no fue el único que en un principio cayó en tales imprecisiones. Baste recordar, por ejemplo, la edición del 2 de enero de 1994 del diario La Jornada, cuyo editorial contra los "violentos" era una furibunda descalificación del EZLN, texto que esa casa editorial censuró sin explicación alguna para sus lectores en la reproducción del número de marras publicada pocos meses después dentro de un libro testimonial.[28]

Un año después, cuando en febrero de 1995 el gobierno mexicano ya en ese entonces encabezado por Ernesto Zedillo llevó a cabo una fuerte ofensiva policiaca militar para terminar con el EZLN, a instancias de Octavio Paz un grupo de intelectuales llamó a los sublevados a deponer las armas, mientras, por otro lado, cobijaba la estrategia persecutoria del gobierno, si bien lo instaba a ser magnánimo. En las páginas del diario Reforma del 24 de febrero aparecieron los siguientes renglones:

creemos que las acciones recientes del Gobierno han sido legítimas. Poseen un doble fundamento. El primero es recobrar la soberanía de la nación, de nuestro territorio; aceptar la existencia de dos autoridades y de dos leyes habría sido el comienzo de la anarquía y de la disolución de la República. El segundo: abrir las vías de la negociación. Este segundo objetivo es inseparable del primero. Compartimos el malestar de los más diversos grupos ante las condiciones de

miseria e injusticia que han padecido los indígenas chiapanecos. Los fundamentos morales e históricos de sus demandas son claros y justificados; deben atenderse decididamente y de inmediato. Creemos también que la solución del conflicto debe buscarse a través de una negociación que se inicie lo más pronto posible. Para ello se requiere una amnistía amplia que incluya a los dirigentes del EZLN. En este proceso el Gobierno debe mostrar al mismo tiempo firmeza y generosidad.[29]

De nueva cuenta la premura por la trascendencia de la coyuntura derrotó a la retórica crítica. De acuerdo con esas líneas, esa otredad (encarnada en sujetos históricos concretos) debía asumir sin chistar su posición de no poder (subalterna) dentro de una nación con un Estado hegemónico y un gobierno legítimamente constituido de acuerdo con la filosofía política imperante, ya que ser consecuente con el reconocimiento histórico, político, cultural de esos otros (ahora sublevados) sólo llevaría a la anarquía. Así, la necesidad de idear, respetar, imaginar y construir otras formas de organización política, social y cultural —es decir la urgencia de escribir otras historias— habría de ser pospuesta en virtud de que, en el aquí y ahora marcado por la álgida disputa política, esos otros debían ceñirse a las reglas de convivencia democrática establecidas, únicas legítimas y legitimadas.

En la historia, en efecto, las hegemonías son definidoras (pesan y se expresan). La real politik devasta posiciones y estructuras teóricas sin importar lo avanzadas y positivas que éstas sean. Si bien las brumosas opiniones y tomas de partido de Octavio Paz acerca del levantamiento zapatista de 1994 pueden ser vistas como un anticlímax teórico romántico frente a su reflexión acerca de la modernidad y la otredad, estoy cierto de que ello no resta un ápice a la importancia y trascendencia de esa profunda, sugerente y vanguardista propuesta analítica, que la ha convertido en un sendero ineludible para quien anhele empezar a construir una explicación de nuestra contemporaneidad social y, sobre todo, de su propio yo que, finalmente, somos todos nosotros.

SEGUNDA PARTE

EL MANDARÍN

IV. OCTAVIO PAZ: RECUENTO PERSONAL

[*]

HÉCTOR AGUILAR CAMÍN

1

EN 1972 escribí con Enrique Krauze un breve texto deplorando que los escritores conocidos de México abusaran de su personaje y opinaran de todo. Krauze tenía veinticinco años y yo veintiséis, escribíamos nuestras tesis de historia para un doctorado en El Colegio de México. Nuestro texto fue publicado en el suplemento La Cultura en México el 9 de agosto de 1972. La portada del suplemento llevaba como título “En torno al liberalismo de los setentas”. Incluía escritos del director del suplemento, Carlos Monsiváis, del filósofo Carlos Pereyra y del escritor Héctor Manjarrez, además del de Krauze y mío. Por el resto de sus días Paz y sus repetidores se referirían a esta publicación como el lugar donde habían sido “expulsados” del “discurso político”. He vuelto a leer aquellos textos. Primera sorpresa: el único personaje del México liberal de la época al que se menciona por su nombre es Jesús Reyes Heroles, célebre historiador del liberalismo, entonces presidente del PRI. Lo menciona Carlos Monsiváis en el texto introductorio. Monsiváis dice que la polémica sobre el liberalismo del momento tiene sentido para

contribuir a la distinción entre antiintelectualismo y crítica política y cultural [...] Por antiintelectualismo entendemos [...] las declaraciones del licenciado Reyes Heroles, alto ejecutivo del PRI, quien advirtió en el “engreimiento” de los intelectuales una de las causas básicas de los problemas de México. Se ha querido ungir a los intelectuales con la responsabilidad de la presente crisis [...] El antiintelectualismo puede ser una forma aguda de represión y confusión profesionalizada.[1]

Éste era el blanco explícito del texto de Monsiváis: Jesús Reyes Heroles, el mayor representante del liberalismo oficial, quien, según Monsiváis, culpaba a los intelectuales de los problemas de México. El otro frente de la polémica eran los "representantes del liberalismo ideológico", vistos por Monsiváis como una extensión del liberalismo oficialista de Reyes Heroles. Eran los intelectuales y los escritores, decía Monsiváis, que "al apoyar finalmente al Sistema, participan de su acción enajenadora". Esta última línea de Monsiváis era el eje del artículo de Carlos Pereyra. Los liberales mexicanos de los setenta, escribió Pereyra, no ejercían la crítica contra la ideología dominante sino por excepción, como si la "irracionalidad del régimen capitalista sólo se manifestase en esas circunstancias excepcionales". La conclusión de Pereyra era la siguiente:

En la medida en que se va configurando un auténtico discurso político en oposición a la ideología dominante, esos intelectuales liberales quedan cada vez más aislados y no expresan sino su propia ausencia de la realidad nacional. Lo totalizador de sus sentencias no les da ya presencia alguna.[2]

Esto es lo más cercano que hay en aquel suplemento de 1972 a la idea de una "expulsión" del "discurso público".

El texto de Manjarrez está dedicado a las contradicciones morales y los límites prácticos del "intelectual humanista". Cuando el "intelectual humanista" salta a la acción política, dice Manjarrez, traiciona el espacio de su independencia y se vuelve un político más. "Su prestigio esencialmente moral se mediatiza y diluye al aplicarse a la práctica." En el texto de Krauze y mío no aparece la palabra liberal, de modo que mal pudimos dedicarnos él y yo a expulsar a los liberales de ninguna parte.[3]

Los textos que gloso han pasado a la pequeña historia de la vida intelectual mexicana como referentes del intento dogmático de la izquierda de "expulsar" a los liberales del "discurso público". La verdad es que nadie expulsa a nadie. Ni Monsiváis ni Pereyra ni Manjarrez son en sus textos la izquierda dogmática, ni Paz es entonces el liberal herético que sugiere la idea de expulsión. Los liberales de que hablan Monsiváis y Pereyra en sus textos son los herederos de una

peculiar tradición mexicana, según la cual se puede ser liberal y convivir sin mayores tensiones con regímenes políticos ostensiblemente antiliberales, como el porfirismo de principios del siglo XX o el priismo de los setenta.

Nadie era liberal en 1972 a la manera de Flores Magón o de Francisco I. Madero. No había liberales dispuestos a levantarse en armas si era necesario para restaurar las libertades. Los liberales de los años setenta lo eran a la manera de Justo Sierra frente a Porfirio Díaz y de Jesús Reyes Heroles frente al PRI. Creo que lo que Monsiváis y Pereyra reprochaban, en el fondo, era la falta de compromiso del liberalismo de la época para defender y exigir las libertades básicas, administradas a su gusto por un régimen presidencial autoritario "emanado" de la Revolución mexicana. Hacían la crítica del posibilismo liberal en un orden antiliberal.

Paz se dio por aludido y publicó una respuesta sin firma desde la revista Plural que editaba el diario Excélsior y él dirigía. De mi texto con Krauze dijo que era la ocurrencia de una "pareja de siameses intelectuales" dueños de "medio cerebro en dos cuerpos". Recuerdo haberle dicho a Monsiváis: "Al menos medio cerebro". "No", se carcajeó Monsiváis: "Un cuarto. Medio cerebro en dos cuerpos: un cuarto para cada uno". Años después, Krauze se dijo feliz de que en Plural lo hubieran "deletreado" con esa ocurrencia.[4] No es eso lo que yo recuerdo que le pasó en aquellos días. A mí la respuesta de Paz me dejó ver un rasgo de autoridad que odiaba. Un insulto anónimo desde las alturas del Olimpo. Yo no lo había insultado a él, había intentado una crítica a los escritores que abusaban de su personaje. Él había respondido lo que respondió.

2

Era agosto de 1972.

Los textos de aquel suplemento tenían mucho que ver con los pronunciamientos de Paz y de Fuentes un año antes a favor de la decisión de Luis Echeverría de investigar la represión del Jueves de Corpus de 1971. La manifestación de aquel 10 de junio celebraba el regreso del exilio de varios líderes estudiantiles del 68. Fue agredida a tiros y palos por una fuerza paramilitar del gobierno de la ciudad conocida como Los Halcones. Echeverría decretó el cese inmediato del regente,

Alfonso Martínez Domínguez, y prometió una investigación a fondo de la matanza. Su gesto atrajo la simpatía de intelectuales y universitarios. Paz llegó a decir que Echeverría le había "devuelto la transparencia a las palabras". A Fuentes le fue atribuida una declaración que en realidad es de Fernando Benítez, gran demiurgo del periodismo cultural de la época: "Echeverría o el fascismo". Ninguna de las dos declaraciones cayó bien en el mundillo de La Cultura en México, cercano a la izquierda universitaria y al agravio del 68. En junio de 1972 Paz asistió a una reunión que Fuentes organizó en Nueva York para que Echeverría se reuniera con intelectuales estadunidenses.[5] Paz percibió la suspicacia que provocaban aquellas cercanías y abrió un debate en las páginas de Plural sobre las relaciones de los escritores y el poder. De aquellos días y aquellas prevenciones, en muchos sentidos ridículas, sobre la pureza o la impureza política de la república de las letras, salió uno de los más tóxicos y desencaminados debates de la vida pública mexicana de las décadas siguientes, el de la pureza de los escritores y el diabolismo del poder.

Desde el punto de vista intelectual, Paz cargaba ya cierto desencuentro con su medio. En Postdata (1970) había ofrecido una explicación psicoanalítica y mitológica del 2 de octubre del 68, marca fúnebre de mi generación. Escribió:

Como esos neuróticos que al enfrentarse a situaciones nuevas y difíciles retroceden, pasan del miedo a la cólera, cometen acciones insensatas y así regresan a conductas instintivas, infantiles o animales, el gobierno regresó a periodos anteriores de la historia de México: agresión es sinónimo de regresión. Fue una repetición instintiva que asumió la forma de un ritual de expiación; las correspondencias con el pasado mexicano, especialmente con el mundo azteca, son fascinantes, sobrecogedoras y repelentes. La matanza de Tlatelolco nos revela que un pasado que creíamos enterrado está vivo e irrumpe entre nosotros. Cada vez que aparece en público, se presenta enmascarado y armado; no sabemos quién es, excepto que es destrucción y venganza. Es un pasado que no hemos podido reconocer, nombrar, desenmascarar.[6]

Lo que nosotros queríamos, como deudos asumidos de la matanza de Tlatelolco, no era explorar la neurosis del gobierno, culpar al pasado azteca o explorar la vena sacrificial de nuestro origen. Queríamos una crónica de los hechos y unos

responsables políticos. Dejé constancia de mi propio desencuentro con esa versión sacrificial en un texto de 1977. Escribí:

Postdata fue a la vez un llamado congregador y un punto de llegada, el límite de la credibilidad de una versión de la historia y la política de México. Lo primero, por su fuerza moral, porque hizo pública de nuevo —luego de dos años sombríos de fin de sexenio— la enormidad del hecho que le daba origen [...] Lo segundo porque esa desesperación y esa asfixia estaban demasiado cerca de la densidad física, moral y diazordacista del hecho como para compartir con Paz una explicación mítica de la matanza. La explicación requerida exigía a la vez una historia y una reivindicación política. Era preciso saber quiénes, cómo, por qué, los diálogos, las reacciones, la puesta en escena exacta, la reconstrucción fiel. E inmediatamente después, era preciso el castigo de los culpables, la revancha jurídica y política de una ciudadanía expuesta y masacrada en aras de los delirios de autoridad de un paranoico.[7]

Esta sensibilidad divergente, más los acercamientos de Paz, Fuentes y otros escritores al presidente Echeverría, habían creado una distancia cenacular entre el grupo de La Cultura en México y los personajes mayores de la vida intelectual mexicana. La incomodidad de Monsiváis con las actitudes de Paz y Fuentes alimentaba la intensidad de la querella. En Monsiváis convivían la vocación de marginalidad y la necesidad de protagonismo. Reconocía a sus intelectuales mayores pero no acababa de rendirse a ellos. Mantenía hacia Paz y hacia Fuentes una admiración cabal pero mediada por una distancia crítica y una satírica distancia social, a la vez lúcida y resentida.[8]

Lo que regía el momento cultural no era lo que discutíamos en nuestros cenáculos o publicábamos en nuestras páginas, sino lo que pasaba en el más amplio paisaje de la vida pública. Dominaba ese paisaje la contagiosa efervescencia del nuevo presidente, Luis Echeverría, con su llamada “apertura democrática”. Parecía haber en la presidencia un nuevo toque de sensibilidad, que acabó en demagogia, y un estimulante activismo, que acabó en desmesura. Pero el arranque fue eléctrico, sacudió puertas y ventanas, ofreció un discurso presidencial autocrítico, abrió los brazos a las universidades y los intelectuales. Echeverría dio el Premio Nacional de las Letras en 1971 a Daniel Cosío

Villegas, uno de los intelectuales de la cepa liberal que honraban su estirpe aunque pareciera desleído o poco radical a la opinión pública herida y galvanizada por el 68. Los activistas y los intelectuales de la sensibilidad sesentayochera no soñaban con la democracia liberal sino con la revolución socialista.

La apertura de Echeverría sacudió también el establecimiento político, dio espacio a nuevos movimientos sindicales, como la Tendencia Democrática de los electricistas, y al activismo de nuevas organizaciones urbanas y campesinas. El discurso que bajaba de Los Pinos volvió a tener el tono populista del líder que lo puede y lo quiere todo, aunque acabe normalmente arruinándolo todo. El presidente aparecía por todas partes, oyendo, agitando, regañando, prometiendo. Y dejando hablar a otros. Éste es el "clima de libertad política" que Cosío Villegas reconoció en el país al recibir el Premio Nacional de las Letras.[9] Es en esa atmósfera donde surgen las palabras aquiescentes del alto mundo intelectual hacia el nuevo presidente y su promesa de renovación. Todo lo que parece ilusión y pacotilla hoy es en aquel momento una promesa creíble, un llamado a creer. También una invitación a moverse hacia las propias metas. En ese ambiente público es que el director de Excélsior, Julio Scherer, ofrece a Octavio Paz la revista Plural y se dispara él mismo hacia un periodismo crítico que al final ha de costarle el diario, y la esperanza.

La "apertura democrática" echeverrista es la mezcla confusa pero intensa de lo que baja de la presidencia y lo que sube de la sociedad en forma de lideratos contenidos y agravios sin retorno. Entre los primeros, hay que citar los sacudimientos en las relaciones del gobierno con sus clientelas tradicionales, en particular con los empresarios, que resienten la crítica política y el intervencionismo económico presidencial. Entre los segundos, la aparición de movimientos guerrilleros en el campo y la ciudad. La apertura democrática convive con la represión, los atisbos del cambio democrático van de la mano con los disparos del asalto al cielo revolucionario.

3

Las historias intelectuales al uso de aquellos años reparan demasiado en lo que

los escritores escriben y discuten entre ellos. Pero la república de las letras es sólo una región de la república en general, y una región particularmente sensible a la vida política. No marca el pulso de la nación, pero vive inmersa en sus vaivenes, atenta a sus señales. De hecho, habla más de política que de letras.

Durante el sexenio echeverrista, la república letrada sufre un cambio mayúsculo que a la vez la fortalece y la diluye, la hace más visible, pero la subordina a los rápidos del río más ancho que llamamos opinión pública. El mundo cultural se ve particularmente marcado por los cambios de la prensa de los setenta. Tal como sugerí en un texto de finales de aquel periodo presidencial:

No fue un grupo de intelectuales sino un periódico, el Excélsior, quien llevó a la práctica las reglas de la apertura democrática, el diálogo y la autocrítica [...] Día con día, la primera plana de Excélsior registró la obsesiva descomposición política y moral de un país que se había fingido la Jerusalén Libertada y era sólo el apogeo de Sodoma y Gomorra. Excélsior buscó, encontró, inventó las noticias, los personajes, las situaciones requeridas para cumplir su vasta empresa de los setenta: denunciar, recordar, polemizar, ser el centro de una opinión pública que fue creando sus arbitrariedades y sus riesgos, sus muchos aciertos y su solidaridad con las mejores causas liberalizantes [Durante esos años] Excélsior fue, como quisieron sus fundadores y quiere su lema explícito, el "periódico de la vida nacional", de todo lo que pudo y quiso moverse, de todo lo que no fue ni quiso ser el catafalco, el saldo, la anatomía de la tumba de la vida nacional [...] El 8 de julio de 1976, una larga ingeniería de presiones internas y externas determinó la expulsión de siete cooperativistas de Excélsior, entre ellos el director Julio Scherer García, el subdirector Manuel Becerra Acosta y el gerente Hero Rodríguez Toro. Con ellos salió prácticamente toda la planta de redactores y editorialistas que habían hecho del periódico el instrumento polémico, informativo y crítico que era. En la edición del 9 de julio, una cabeza de la plana internacional resumió la caída profesional del diario: al informar sobre una junta plenaria de partidos comunistas orientales en Rumania, el cabeceador afirmó: Rusia clama victoria en la junta roja.[10]

El llamado "golpe" a Excélsior de 1976 reunió a la comunidad intelectual en un mismo impulso de crítica al poder y fundación de nuevos espacios. El entorno de

vida pública que reconoció ese agravio y lo dejó prosperar fue el creado por la reforma política de 1977, emprendida por el nuevo presidente José López Portillo y por su secretario de Gobernación, aquel liberal posibilista a quien Monsiváis había criticado por su nombre en el número de La Cultura en México sobre “el liberalismo de los setentas”: Jesús Reyes Heroles.

La reforma política de Reyes Heroles y López Portillo fue diseñada para abrir espacios políticos a la izquierda. Querían sacarla de las tentaciones guerrilleras y de las universidades públicas, convertidas durante los setenta en verdaderos campamentos de izquierdismo radical. La reforma política de aquellos años legalizó la existencia del Partido Comunista y garantizó una representación proporcional a las oposiciones en la Cámara de Diputados. Acompañó su debate de los cambios políticos con un nuevo clima de libertades públicas, tolerancia a la crítica y estímulo a la pluralidad.

En el ámbito periodístico y cultural, la reforma política fue de fundaciones y refundaciones. En 1976 se crea la revista Proceso, hija de los periodistas desplazados de Excélsior bajo la figura, ya legendaria entonces, de Julio Scherer. En 1977, el mayor de los intelectuales mexicanos, Octavio Paz, funda Vuelta, sucedánea de la revista Plural que había publicado bajo los auspicios de la cooperativa de Excélsior. En noviembre de 1978, se funda el diario Unomásuno, bajo la dirección de Manuel Becerra Acosta Jr., expulsado con Scherer. En 1978 se funda la revista Nexos, vecina cultural del grupo de La Cultura en México, una primera salida al mundo del ánimo de conocimiento y debate público de una comunidad académica que vivía en tensión crítica e ideológica con la cultura literaria dominante. En particular, con Paz y Vuelta.

Como un filamento de aquella tensión, en octubre de 1978 publiqué en Nexos un artículo sobre las reflexiones que Paz acababa de hacer en Proceso: “1978: entre las convulsiones y la inmovilidad”. La de Paz me había parecido una visión desoladora. Recuerdo que mientras la recorría, pensaba en mi hermano Luis Miguel, diez años menor que yo, que leía a Paz con fervor de poeta adolescente. Me rebeló la idea de que un autor deslumbrante, casi profético para el joven poeta que era Luis Miguel, pudiera ofrecerle ahora, ofrecernos, este “plato de sangre”: una mirada brutal, impostadamente lúgubre, del mundo en que vivíamos. Quizá por este desvío freudiano de mi propio rechazo generacional a la desesperanza de Paz usé el siempre mal argumento de la edad para rechazar su visión. Escribí una glosa de su visión apocalíptica, diciendo que Paz había envejecido mal y rechacé circunstanciadamente su diagnóstico, oscuro hasta el

conservadurismo, sobre la condición del mundo. Recordé la línea de Quevedo que había servido de epígrafe a uno de los libros de Paz, Calamidades y milagros: “Nada me desengaña, el mundo me ha hechizado”. Aquel libro reunía poemas escritos entre 1937 y 1948.

Los años del hechizo del poeta —seguía en mi texto— eran para el mundo los de la guerra mundial y el exterminio judío, los de la barbarie nazi y la contrabarbarie aliada soviética, la iniquidad neocolonial de la postguerra, la debacle europea, la expansión imperial norteamericana [...] Pero la mirada joven, intensa y eufórica del poeta de entonces sabía reconocer, a contracorriente de la Muerte, la Nada y las Calamidades, el milagro y el agua límpida, la plenitud del cuerpo y el poder fundador de la palabra. Treinta años después, la mirada vidriosa del poeta, consumida en la desolación, no sabe ni quiere ver en el mundo otra cosa que una [...] noche de espanto. Con la juventud de quien miraba, se marcharon del mundo los milagros, sólo quedaron las calamidades.

Procedí entonces a repetir, irónicamente, la colección de males que el poeta veía en el mundo de 1978: “Las revoluciones se han petrificado en tiranías desalmadas; los alzamientos libertarios han degenerado en terror homicida. Occidente vive en la abundancia, pero corroído por el hedonismo, la duda, la dimisión”. La “gran novedad del siglo XX no había sido la aparición del socialismo”, sino la del “Estado totalitario, dirigido por un comité de inquisidores”.

¿Europa?: “Todos sabemos que vive un ‘fin de época’ ”. ¿El mundo socialista?: “Por más grandes que hayan sido los cambios después de la muerte de Stalin, la URSS y sus satélites son esencialmente lo que fueron desde su origen: ideocracias totalitarias”. ¿El Tercer Mundo?: “Dictaduras, luchas intestinas y guerras exteriores, unas con otras con la intervención de las grandes potencias, zarabanda grotesca de disfraces ideológicos, matanzas que dejarían boquiabiertos a los asirios, los tártaros y los aztecas”. ¿La América Latina?: Todos sus “sacudimientos”, “sin excepción alguna, han terminado en dictaduras militares”. ¿Los políticos de Occidente?: “Mezcla propia de miopía y cinismo”. ¿Los intelectuales de Occidente?: “Han revelado durante los últimos años una frivolidad moral y política no menos escandalosa que la de los gobernantes”.

¿Y “el movimiento de rebelión juvenil de la década pasada que tantos entusiasmos despertó”, los hippies con su “eco de los antiguos gnósticos”?: “Se han evaporado”. ¿La revuelta estudiantil que “recogió la gran herencia libertaria”?: terminó engendrando bandas terroristas. ¿El movimiento de liberación femenina?: “También ha sufrido el contagio de la ideología”. ¿El reciente acercamiento de cristianismo y marxismo?: “Una depravación moral”. ¿Nuestro tiempo, en suma?: “El de la guerra universal, permanente y transmigrante”. ¿Resumen?: “Si la historia es una pieza de teatro, hay que confesar que no tiene pies ni cabeza. El texto, corrompido por autores infieles, ha sido escrito por un loco cuyo perverso método de composición se reduce a esmaltar las improvisaciones con crímenes e incoherencias”.

De la comparación con el poeta adánico de los años treinta y el apocalíptico relator de la miseria del mundo de los años setenta concluí: “Paz es sustancialmente inferior a su pasado y está, políticamente, a la derecha de Octavio Paz”.[11]

Recibí la calificación de gatillero por parte de alguno de los escritores cercanos a Paz y no mucho más.

4

En 1979, a propósito de la publicación de El ogro filantrópico, escribí una larga reseña crítica. La reseña incurría en algunos de los reproches ideológicos al uso de la izquierda de entonces, pero apuntaba también al mecanismo ensayístico de Paz. El mecanismo había sido descubierto por Jorge Aguilar Mora en La divina pareja: historia y mito en Octavio Paz. La huella de Aguilar Mora está presente en mi reseña desde el título: “Metáforas de la tercera vía”. Traté en esa reseña de mostrar la forma en que el mecanismo discursivo de Paz, explorado por Aguilar Mora, acudía a las metáforas como atajos de la reflexión. Atajos brillantes, al final de los cuales la historia de carne y hueso desaparecía para resolverse... en metáforas. Uno de los pasajes de mi crítica se refiere a la sobreposición metafórica del Edén y el Ejido, peculiar de la visión histórica de Paz sobre el zapatismo (el de Emiliano Zapata, 1910). Mi convicción, entonces y ahora, es que no hubo nunca Edén en el Ejido ni hay mucho que entender en el ejido como

un cumplimiento del mito del regreso a los orígenes. Edén es mucha metáfora para Ejido, salvo por el argumento contrario: el ejido ha resultado ser un edén al revés.

La reseña estaba orientada a sustentar la aseveración previa sobre la inferioridad de la visión política del Paz de los setenta respecto de su pasado. Terminaba describiéndolo como el "intelectual orgánico" del Estado creado por la Revolución mexicana:

A semejanza de ese mismo Estado —en cuyo horizonte histórico creció y se formó— Paz ha terminado inclinándose por su vena histórica conservadora [...] Paz abandona la Revolución mexicana en la misma medida en que la Revolución ha abandonado sus raíces populares para entregarse a las fuerzas del capitalismo. Por eso puede decirse que Paz —como el Estado o la Revolución mexicana— es inferior a su pasado y está, políticamente, a la derecha de Octavio Paz.[12]

No recuerdo que esta larga reseña produjera una reacción de Paz, aunque acendró, desde luego, el ánimo de querella cultural entre Vuelta y el binomio Nexos / La Cultura en México que dirigían, respectivamente, Enrique Florescano y Carlos Monsiváis. Yo era entonces secretario de redacción de Nexos.

Sobre el fuego que las querellas culturales podían llevar a la cabeza de Paz, hay una pequeña historia, referida por Antonio Alatorre precisamente a propósito del libro de Aguilar Mora, La divina pareja. Alatorre escribió:

Confieso que me costó trabajo leer este libro y que me hubiera sido imposible hacer de él una crítica precisa, pero había jóvenes exigentes e "inquietos" que no sólo lo leían sino que lo estudiaban, y una vez, varios meses después de su publicación, les oí decir que La divina pareja no había tenido reseñas en revistas ni suplementos culturales porque éste era un mundo "controlado por la mafia de Octavio Paz" y había consigna de aplicarle la ley del hielo. La cosa me pareció cuento, fantasía de muchachos muy amigos de Jorge, pero me quedé con ganas de saber qué había. Justamente, por entonces (noviembre de 78) me topé en El Ágora con Huberto Batis, que a la sazón hacía en Sábado una especie de crónica

literaria de la semana, y le dije: “Tú que te mueves en el mundo de hoy —porque yo me muevo en el de ayer—, tendrás que saber si existe tal mafia; sería triste que a Octavio le sucediera lo que a don Alfonso (Reyes), a quien durante mucho tiempo le estuvo negado el beneficio de la crítica”. Batis, tras un breve silencio, me contestó lo que yo me esperaba: “No creo que haya tal cosa: José de la Colina, por ejemplo, me pidió que reseñara el libro de Aguilar; lo que pasa es que cuesta trabajo leerlo”. Y en su crónica de Sábado siguiente incluyó un resumen de nuestra charla. Inmediatamente me llegó una carta de Octavio que dice, en esencia: “Yo te había tenido por amigo (de segunda clase, pero amigo), y ahora veo que te has pasado al bando de mis enemigos”. Al final de esta carta violenta me arroja como insulto supremo la palabra défroqué, o sea “seminarista destripado” (porque en efecto, yo fui seminarista). Mi carta de respuesta dice, en esencia: “Eso que cuenta Batis sucedió en efecto, pero te ruego que leas de nuevo su crónica, porque tu lectura es torcida. Yo no le hice saber a Batis que existía una mafia Octavio Paz. Lo que le dije fue: ‘Sería triste que la hubiera (y me alegra saber que un buen conocedor como tú no cree que la haya)’ ”. La respuesta de Octavio tardó unas semanas. No me llegó por carta sino por teléfono, y fue muy breve (pues, según me explicó, estaba en esos justos momentos a punto de irse a Cuernavaca). Lo que me dijo fue: “Olvidemos el enojoso asunto y sigamos tan amigos como antes”.[13]

5

En 1984, Paz recibió el Premio de la Paz que otorgan los libreros alemanes. Las críticas que hizo en su discurso de recepción del premio a la revolución sandinista y la revolución salvadoreña desataron en México una ola de protestas contra el poeta que terminaron en la quema de su efigie. Paz mismo dijo más tarde que aquella quema era el acto de una “multitud de frenéticos”, pero el hecho quedó en la reseña de sus malos tratos con la izquierda como un clímax de intolerancia contra el pensamiento y la obra de Paz. Aquella quema de su efigie, hecha frente a la embajada estadunidense, ha sido pieza obligada en la descripción de Paz como un escritor asediado, en cierto modo perseguido, por la intolerancia de la izquierda mexicana. Creo que la realidad estaba muy lejos de esto.

Paz era el intelectual mayor y el más reconocido de México. Actuó siempre como cabeza del grupo cultural más influyente y compacto que había en el país, del que Paz era jefe indiscutido y oficiante mayor. “Jefe espiritual”, lo llama su biógrafo y testigo Christopher Domínguez.[14] Yo diría que era, fue, es el último mandarín de la cultura mexicana. Ejerció su mandarinato con pasión y minuciosidad. Se sentía incomprendido, rodeado de afrentas, rechazos y ninguneos. Actuaba en consecuencia: regañando la ignorancia de sus críticos y arremetiendo contra los que no titubeaba en llamar sus “enemigos”. Llegó a crear y a creerse la ilusión de que era un intelectual perseguido, solitario, que alzaba su voz contra el mundo. Era en realidad la gran figura de la vida intelectual mexicana y latinoamericana. Se le temía y admiraba por igual. Y su poder era real. Cuando protestó en 1992 porque el Conaculta participó en la organización del Coloquio de Invierno, el gobierno le entregó sin chistar la cabeza del entonces presidente de Conaculta, Víctor Flores Olea.

Su desencuentro con la izquierda mexicana, desde luego, fue real. Creo que se debió en gran parte a que nadie entendió aquí, dentro de la izquierda ni fuera de ella, que Paz hablaba contra la revolución y contra el socialismo real con celo de antiguo creyente. Paz no tuvo el cuidado, la destreza o la humildad de ejercer su crítica contra la izquierda y contra el socialismo recordando su fervor de muchos años por la Revolución de Octubre (con mayúsculas). No habló de eso con claridad sino en sus últimos años, particularmente en su texto Itinerario, de 1992. Ahí, y en Primeras letras, la recolección de sus escritos de juventud, publicada en 1988, nos enteramos muchos de cuánto había creído Paz en la Revolución de Octubre y de las etapas de su desengaño. Sólo ahí dejó ver hasta qué punto aquella utopía lo había marcado. Todavía en 1968 creía ver en el movimiento estudiantil francés un cumplimiento tardío de la profecía revolucionaria de Marx.[15]

Creo que una pedagogía pública más explícita de su camino de Damasco hacia el desengaño de la Revolución habría facilitado el diálogo con la izquierda o, al menos, lo habría puesto en su verdadera lógica histórica. Paz habría podido decir: yo padecí ese sueño y les cuento que termina en pesadilla, la pesadilla del socialismo real del siglo XX. Una discusión más abierta de su propia fe desencantada lo habría ayudado quizás a ser más tolerante, desde luego más convincente, frente a la ceguera que combatía. Quizás eso habría abierto el espacio a un diálogo, incluso a un combate, no a la gritería que dominó aquella divergencia.

Por lo que hace a la efigie quemada, no diría que fue el clímax de una persecución de la izquierda contra Paz por su pensamiento. Fue la ocurrencia de un grupo ultra que probablemente no había leído un libro de Paz. Una ocurrencia estúpida, como todo lo que viene de la ultra. La ultraizquierda no persiguió en México a intelectuales de renombre. Tuvo amenazados de muerte y mató a maestros y activistas universitarios dentro de la misma izquierda, como a Carlos Guevara, asesinado en los pasillos de la Universidad Autónoma de Sinaloa, y al trotskista Alfonso Peralta, tiroteado en el estacionamiento del CCH Azcapotzalco. Amenazados por los enfermos de Sinaloa y otras formaciones ultras estuvieron durante mucho tiempo personajes reformistas de la izquierda, como Rolando Cordera, José Woldenberg, Gilberto Guevara Niebla, primo del Carlos Guevara asesinado en Culiacán. La comunidad intelectual tuvo que lamentar la muerte del talentoso y prometedor filósofo Hugo Margáin, amigo y colaborador de la revista Vuelta, pero su trágica muerte no fue resultado de un atentado contra una revista porque sus reflexiones irritaran a la izquierda terrorista. Fue un desenlace mortal en el curso de un secuestro, hecho efectivamente por bandas armadas de la izquierda para cobrar un rescate, no para ejercer por las armas un ajuste de cuentas ideológico. Margáin recibió en la femoral uno de los disparos que sus secuestradores hacían al piso para amedrentarlo, y se desangró en manos de sus captores. Fue un atentado que ensombreció el mundo cultural y político de México, porque Hugo Margáin era un personaje de la vida intelectual por sus propios méritos, pero era también hijo de un prominente personaje de la vida pública, del mismo nombre, en su momento secretario de Hacienda y embajador en Washington.

Sobre el discurso de Fráncfort de 1984 escribí un texto con algunos exabruptos tercermundistas, que hoy sería incapaz de suscribir. Paz dijo en su discurso: “las grandes naciones democráticas de Occidente han dejado de ser el modelo y la inspiración de las élites y las minorías de otros pueblos”. Yo encontré en esto un deplorable “eurocentrismo colonizado”. Mi nota daba cuenta, sin embargo, de un aspecto central de aquella gritería. Lo que disparó la protesta de 1984 contra Paz, la agitación que terminó en la quema de su efigie, no fue tanto el discurso mismo como su difusión beligerante, restringida al pasaje centroamericano, hecha por la televisión privada. “El diálogo y el ruido” no fue conocido completo en México sino varias semanas después, cuando lo que entonces se llamó el “linchamiento” de Paz había pasado. En mi opinión, Paz pagó entonces una factura que no era suya, pues incluía el rechazo público de diversos círculos a las posiciones políticas de Televisa, empresa a la que Paz se había acercado. La empresa, que había sido clave en la demolición de Excélsior sólo ocho años antes, pregonaba,

en su propio servicio, aquel acercamiento. Para el mundo de la izquierda y para los deudos culturales y periodísticos del Excélsior de Scherer el acercamiento de Paz a la televisora era en el mejor de los casos inexplicable; en el peor, escandaloso.[16]

6

En 1986, las discutidas elecciones de Chihuahua unieron a las revistas Nexos y Vuelta, y a un buen grupo de personajes culturales, en un manifiesto de protesta contra el fraude y a favor de la democracia. El PRI había ganado 98% de los casos en contienda, pero Chihuahua estaba en rebelión cívica. El manifiesto apareció el 24 de julio de aquel año. Externaba una "duda razonable" sobre el proceso y sostenía que "las autoridades, procediendo de buena fe, deben restablecer la concordia y anular los comicios en Chihuahua". El manifiesto venía firmado por nombres de la vida cultural de México que probablemente no habían aparecido nunca juntos firmando nada, entre ellos Octavio Paz.[17] La consecuencia de aquel desplegado fue que una comisión de los abajofirmantes nos reunimos con el entonces secretario de Gobernación, Manuel Bartlett, para discutir nuestra demanda. El secretario dijo que el expediente de la elección era contundente y limpio. Le pedimos que nos diera el expediente completo y nos dejara revisarlo para ofrecer un veredicto académico. El estudio lo hizo Juan Molinar, entonces frecuente colaborador de Nexos en materias electorales. Su análisis se publicó al año siguiente en Nexos, con el título "Regreso a Chihuahua". Molinar tardó meses en descubrir una parte del secreto de aquellas elecciones: en varios pueblos perdidos en los que nadie reparaba, la alquimia oficial había hecho aparecer más votantes que habitantes. Aquello no probaba el fraude general, pero mostraba una conducta inaceptable en un gobierno que tenía entonces pleno control del proceso electoral, su organización y su cómputo.[18]

7

En las elecciones del 6 de julio de 1988 explotó el control gubernamental de las

elecciones. La escisión del PRI encabezada por Cuauhtémoc Cárdenas fracturó en su centro la hegemonía priista y dio paso a una avalancha electoral de oposición cuyas cifras oficiales al final fueron de 50.4% para el candidato del PRI y 31.1% para el candidato de la escisión priista y de la izquierda, Cuauhtémoc Cárdenas. Todos supimos desde el mismo 6 de julio que la elección había sido más competida que lo que decían los resultados oficiales y que un conteo limpio de los votos habría dado cifras muy distintas. En las páginas de La Jornada, que hervían con el tema, compartí con Paz una duda paralela sobre el triunfo del cardenismo que se daba por descontado en aquel entorno, junto con la acusación general de fraude.

Nadie sensato o informado dijo entonces, ni dice hoy, que las elecciones de 1988 fueron limpias. La certidumbre general es que fueron manipuladas. Las aguas se dividían en el siguiente paso: quitando esa manipulación, ¿había ganado Cárdenas o seguía ganando Salinas?

Yo fui de la segunda creencia, entre otras cosas porque tuve acceso informal en aquellos días al entorno de los estadísticos del Partido Mexicano Socialista, únicos que hacían cuentas electorales en la coalición de partidos de Cárdenas. Tenían la información completa sólo de las casillas que los cardenistas habían vigilado (la Ciudad de México y algunos estados). Pero si extrapolaban estadísticamente esos resultados al resto del país, les daba una derrota de la candidatura de Cárdenas.[19] Pocos días después de la elección, yo arriesgué mi propia opinión sobre el tema. Dije que la elección estaba llena de irregularidades, que debía ser limpiada, pero que la misma avalancha de votos cardenistas que inducían la ilusión del fraude desmentía la afirmación de que la elección había sido totalmente controlada. El hecho histórico era que las elecciones se habían salido de las manos del gobierno. En ese sentido, eran las elecciones más competidas, menos inventadas, que yo podía recordar.[20]

El 10 de agosto de 1988, un mes después de la elección, Paz publicó una serie de tres artículos en La Jornada. En el último, titulado “Entreluz: ¿alba o crepúsculo?”, rehusó también la certidumbre vigente en la izquierda, artículo de fe en La Jornada, de que la elección presidencial de ese año había sido un fraude total y el triunfador había sido Cuauhtémoc Cárdenas. Paz escribió:

No voy a detenerme en el análisis de las cifras que presentan unos y otros. Son

del dominio público y la prensa no hace todos los días sino hablar de estadísticas electorales. Creo que todo aquel que examine con imparcialidad y sin pasión este asunto llegará a conclusiones parecidas a las mías. Sin duda hubo irregularidades, además torpezas y errores [...] Todos exigimos que el Colegio Electoral examine cada caso con el mayor rigor [...] No es imposible que la oposición haya ganado en más distritos de los que hasta ahora se le han reconocido. Pero una cosa es formular esas legítimas reservas y reclamaciones, otra exigir la anulación de las elecciones [como hacía Clouthier, el candidato del PAN] o autoproclamarse presidente electo [como Cárdenas o sus seguidores] La pretensión de Cárdenas es insensata: ¿cómo puede probar que ganó la elección?[21]

Paz tenía la duda, planteada en el título de su artículo, de si el cuerpo político mexicano, más que nunca una pluralidad no concertada, optaría por dar el paso siguiente "hacia la constitución de un auténtico régimen de partidos" o regresaría a la tradición histórica del "todo o nada" en que el ganador negaba al vencido y el vencido se rebelaba contra el ganador.

Confieso que leí con alivio sus artículos porque introducían una voz potente pero ecuánime en un debate de callejón, donde no cabían los matices. Preguntó en su último artículo "¿alba o crepúsculo?" ¿Nos acercábamos a una nueva época o íbamos de regreso a épocas oscuras del pasado en que los pleitos electorales escindían y sangraban a la nación? Yo respondí a su interrogante cuatro días después, el 16 de agosto de 1988, en las mismas páginas de La Jornada en un artículo titulado "Alba, con nubes". Agradecí ahí que Paz hubiera traído al "griterío y el inmediatismo" del debate "un don inapreciable en estos momentos: el equilibrio. Y a sus hermanas gemelas: claridad, naturalidad". Dije que dado el comportamiento de los líderes de la oposición, y las advertencias amenazantes del gobierno, había perdido "el optimismo sin reservas sobre una transición pacífica, concertada, inteligente, a la democracia", pero dije también que "pese a la ceguera y la insensibilidad de las cúpulas", en mi opinión terminaría "imponiéndose el mandato colectivo de julio por una transición pacífica". Mi texto terminaba: "¿Alba o crepúsculo?, se pregunta Paz. Alba, pienso yo, pero con nubes y algunos temblores".[22]

Días después de aquel artículo, el 29 de agosto, Paz me mandó firmado un ejemplar de Primeras letras. La dedicatoria decía: “A Héctor Aguilar Camín, con antigua estimación intelectual y nueva amistad”.

Alguien tuvo la ocurrencia de que, dos días después, en el último informe de gobierno de Miguel de la Madrid, Paz y yo quedáramos sentados en butacas contiguas. No nos conocíamos personalmente. Me presenté y me dijo:

—Ah, es usted. No sé si decirle que mucho gusto.

—Pues mucho gusto —le dije yo.

Cambiamos comentarios sobre lo absurda que era por momentos la ceremonia del informe presidencial. Recibí después, a través de Enrique Krauze, una invitación de Paz a comer. Comimos los tres en el restaurante Passy. No recuerdo con precisión de qué hablamos, supongo que de los tiempos que venían para México.

Creo que aparte de nuestras dudas sobre el triunfo de Cárdenas, en esos momentos compartía con Paz, aunque nunca lo hubiéramos hablado, algunas expectativas sobre la modernización deseable de México que asomaba en la propuesta de Salinas de Gortari, el candidato del PRI. En uno de sus tres artículos publicados en La Jornada, Paz había externado sus esperanzas en este sentido. En medio de la crisis heredada de los años ochenta, decía Paz, el gobierno del presidente De la Madrid había hecho un primer esfuerzo de realismo consistente en “desmantelar de una vez por todas el patrimonialismo del gobierno y convertir a México en una sociedad y en un Estado realmente modernos”. La modernización, escribió Paz, podía definirse, “sumaria y esencialmente, como una tentativa de devolver a la sociedad la iniciativa que le fue arrebatada”. Era la reforma que habían emprendido Felipe González y Miterrand en Europa, Gorbachov en la Unión Soviética y hasta Den Xiao Ping en China. “La modernización de nuestra economía —seguía Paz— es inseparable de la reforma política, social y cultural. Todas ellas pueden resumirse en la palabra democracia. Una fracción del grupo dirigente —la más joven, inteligente y dinámica— se decidió por la modernización.”

Nada de esto podía ver Paz en el movimiento cardenista, más bien lo contrario:

Algunos periodistas han dicho que se trata de un movimiento de centro-izquierda, semejante a los socialismos de España y Francia. Nada más falso. El neocardenismo no es un movimiento político moderno aunque sea otras cosas, unas valiosas, otras deleznables y nocivas: descontento popular, aspiración a la democracia, desatada ambición de varios líderes, demagogia, populismo, adoración del padre terrible: el Estado y, en fin, nostalgia por una tradición histórica respetable pero que treinta años de incienso del PRI y de los gobiernos han embalsamado en una leyenda piadosa: Lázaro Cárdenas.[23]

No podía sino coincidir con Paz, a la letra, en esta visión, porque era en muchos sentidos la que yo había ido construyendo durante los años del gobierno de Miguel de la Madrid, en medio de la larga crisis heredada de José López Portillo, autonombrado, creo que con lucidez, el "último presidente de la Revolución mexicana". Había visto en la campaña de De la Madrid de 1981, que cubrí como cronista para el diario Unomásuno, cómo se movía en el interior del PRI el impulso de esa "fracción del grupo dirigente" comprometida con la modernización, con la reforma del establecimiento priista, pero también, y ahí la paradoja, con su necesidad de usarlo, de trepar por él. Había arriesgado la descripción de ese nuevo animal político en una crónica de 1982:

El sistema mexicano sueña febrilmente su monstruo de relevo: una nueva clase política capaz de mezclar tradiciones arcaicas y modernidades anticipatorias, de tener por igual arraigo en Harvard que en Teziutlán, doctorados en Nanterre con votos en Ecatepec, la capacidad de descifrar con precisión equivalente los cambios en Wall Street que anuncian turbulencias financieras y los discursos sobre la unidad revolucionaria en la sierra de Guerrero que anuncian inminentes asesinatos de rivales políticos [...] Éste es el nuevo monstruo que sueña la razón histórica del sistema político mexicano. No sabemos lo que sueñen sus instintos. Hablamos solamente de un embrión, y no tiene el futuro comprado.[24]

Del establecimiento priista, de la sombra de la Revolución mexicana, venía huyendo yo, al igual que una parte de mi generación. Aquella sombra se resumía

para nosotros en el 2 de octubre de 1968. Para mí, el uso y abuso de lo que Paz llamaba el “patrimonialismo del gobierno” había llegado a un límite en la constatación de los efectos catastróficos de la nacionalización de la banca de 1982. En su momento, yo había celebrado esa nacionalización como un triunfo del Estado y de la sociedad sobre los desaforados intereses privados. Pero en el túnel de los años de crisis que siguieron, a la vista de la herencia de deuda, inflación y crisis económica, empecé a ver aquel supuesto triunfo del Estado y de la sociedad como una derrota, un extremo inaceptable de discrecionalidad del gobierno, el fin de los instrumentos históricos de una época y la necesidad de pensar la siguiente. Mis cavilaciones sobre el nuevo camino, el nuevo equilibrio de Estado y mercado, corporativismo y democracia, estabilidad y reforma que necesitaba el país, fue la materia del libro Después del milagro, que publiqué justamente en 1988, poco antes de las elecciones de julio.

En un ensayo anticipatorio de ese libro, “El canto del futuro”, publicado en 1986, escribí:

Hay en el bastidor del cierre de milenio mexicano, la euforia y la pesadumbre de un fin de época, un aire de muerte y renovación [...] En el lado del México que muere está el desvanecimiento de viejas realidades, como el crecimiento económico sostenido [...] y el pacto corporativo como eje de la negociación de clases y élites. Menos obvios, pero igualmente tocados por la historia, parecen otros antiguos axiomas de la vida mexicana: el presidencialismo omnímodo con su sistema de partido dominante, el nacionalismo como emanación de la cultura estatal posrevolucionaria, la Ciudad de México como ombligo del país. En el lado del México que nace, están los frutos de la septuagenaria paz mexicana, los hijos sociales de la modernización: clases medias y ciudadanías emergentes, una nueva sociedad de masas urbana y los aparatos de comunicación que la uniforman con el mismo vaho de expectativas y consumos; una insurrección electoral, una beligerante opinión pública. Y las llamadas del futuro: la aparición de un nuevo centro histórico nacional en el norte de México, la inserción del país en el mercado mundial mediante la integración con Estados Unidos y la economía de maquila [...] Fin de época. A contracorriente, en medio de la crisis de la economía, emerge una nueva sociedad urbana, desigual, sin destino laboral, irritada, sacudida, dispuesta a cambiar. Su movimiento diluye tradiciones y clausura eficacias, exige reformas y participación. Hija de la modernización económica, reclama una modernización política, un nuevo pacto nacional. Las

condiciones de posibilidad de ese pacto pueden resumirse en dos palabras: empleo y democracia. Ninguna propuesta de desarrollo podrá ser efectivamente nacional, si no responde a los dieciocho millones de mexicanos que demandarán empleo en los últimos quince años del siglo XX. Y ninguna convocatoria política será verosímil sin una definitiva apertura democrática. Empleo y democracia son a los ochenta lo que la tierra y la organización corporativa fueron a los treinta. Y el México urbano reclama su Lázaro Cárdenas.[25]

La gran paradoja del neocardenismo es que traía la vieja letra del nacionalismo revolucionario en la novísima tonada de la democracia. Salinas traía la letra de la modernidad en los acordes viejos de la manipulación electoral priista. El país tenía los cables cruzados, y la república de las letras, inevitablemente, también.

Paz vio con buenos ojos la iniciativa del nuevo gobierno de crear un Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, el Conaculta. Dio algunas ideas al respecto. Recuerdo que compartimos deliberaciones sobre la creación de un sistema de becas para creadores y, si no recuerdo mal, la primera ronda sobre el primer otorgamiento de aquellas becas. Pero el acuerdo de Paz con la promesa de modernización del salinismo iba más allá, y en eso compartíamos expectativas que la historia subsecuente convirtió, no del todo pero en muchos sentidos, en frustraciones.

9

Mi convergencia con Paz en aquellos meses fue saludada por él al pasar de una conversación con la revista japonesa, Ichiiko Internacional. La entrevista fue una pequeña sinfonía de sus temas y obsesiones. A la pregunta sobre los escritores críticos interesantes que había en México, Paz respondió que Gabriel Zaid y Enrique Krauze de Vuelta, pero que había también “buenos escritores en otros círculos”, como Carlos Monsiváis y yo.[26]

Paz debió dar esta entrevista a fines de 1988. Fue publicada en marzo de 1989. La caída del muro de Berlín en noviembre de ese año significó el regreso de la esperanza a la visión de Paz sobre el futuro. Dio lugar a uno de sus grandes

libros de circunstancias: Pequeña crónica de grandes días. Fui invitado a presentarlo. Escribí un texto celebrando el regreso de Paz “al gran hechizo del mundo”, y aproveché la ocasión para acabar de tender un puente hacia él. Escribí en ese texto, publicado en Nexos en septiembre de 1990:

Hay que decir que Paz ha acertado a lo largo de estos años en varias de las cuestiones fundamentales de nuestra vida política e intelectual, y que todos somos, o al menos yo, sus deudores por ello.

En primerísimo lugar, Paz acertó hace mucho tiempo en anticipar la demanda de pluralidad y democracia que hoy es, por fortuna, el centro de la vida pública del país.

En segundo lugar, acertó en su exigencia de no contemporizar con las monstruosidades políticas de los países del socialismo real, ni con sus coartadas intelectuales.

En tercer lugar, acertó en señalar las rigideces teóricas y las complicidades prácticas de las izquierdas latinoamericanas con el paradigma autoritario socialista y con las diversas ilusiones sangrientas de las vías armadas a la revolución.[27]

Para celebrar y discutir los alcances de la caída del muro, la revista Vuelta organizó un encuentro internacional de escritores con el tema “La experiencia de la libertad”. El encuentro, patrocinado por Televisa, fue en septiembre de 1990. Fui invitado, lo mismo que otros miembros de Nexos. Pero no fueron invitados ni Carlos Fuentes, distanciado de Paz por un perfil derogatorio del novelista publicado en Vuelta, ni Gabriel García Márquez, de quien los organizadores dijeron que no era un hombre de ideas.[28]

En 1990, Paz ganó el Premio Nobel. Lo celebré con una declaración que fue publicada en la primera plana del diario Excélsior. Elena Poniatowska consignó en un libro suyo algo de lo que, según ella, yo decía en esos tiempos, en reuniones sociales sobre Paz. Me reconozco en esas palabras:

Lo asombroso de Paz es la juventud con la que sigue discutiendo sus ideas. Es una inteligencia que se ha rehusado a esa tolerancia que es simple fatiga o desinterés, características de los intelectuales que a partir de cierta edad toman actitudes de patriarcas bonachones, como Alfonso Reyes. Creo que la inteligencia de Paz trabaja siempre y a todas horas pensando algo en contra de alguien o en contra de un punto de vista... "Esto que usted dice es cierto, pero..." No ha perdido sus reflejos, reacciona siempre de la misma forma; está con el no y el pero en la boca. Continuamente deslinda sus acuerdos y desacuerdos con una pasión que no tienen los jóvenes. Para los jóvenes, escuchar a Paz es una lección de vitalidad intelectual y una lección de civismo en México, donde nos cuesta tanto trabajo definir nuestros pensamientos frente a otros.[29]

11

En febrero de 1992, el Conaculta, la UNAM y la revista Nexos, de la que yo era director, organizaron el Coloquio de Invierno. Un intento de pensar la situación del mundo y de México desde una perspectiva yo diría que socialdemócrata.[30] Fueron también convocantes Pablo González Casanova, Carlos Fuentes, Gabriel García Márquez y Jorge Castañeda, ninguno de ellos invitados al encuentro del año anterior de Vuelta, "La experiencia de la libertad". Fueron invitados al Coloquio de Invierno varios miembros y colaboradores de la revista Vuelta, entre ellos Julieta Campos, Alejandro Rossi, Alberto Ruy Sánchez y el propio Octavio Paz, a quien convocó personalmente el rector de la UNAM, José Sarukhán. Paz pidió una entrevista con el rector y fue a verlo con uno de sus colaboradores. Le dijo al rector que probablemente él, como venía del universo científico, desconocía los intríngulis de la vida literaria y cultural. La convocatoria del coloquio era muy desbalanceada, pero él podía ayudar a equilibrarla. Empezó entonces a decir quiénes debían ser invitados entre los que

faltaban y quiénes desinvitados, entre los propuestos. El entonces rector Sarukhán le explicó que el coloquio estaba convocado ya, que con gusto podía añadir asistentes, pero no rediseñar el elenco. Paz declinó participar y se declaró después invitado tardíamente al coloquio. Su furia fue la de Aquiles.

El coloquio, celebrado en la UNAM y transmitido como primer acontecimiento por el recién creado canal cultural del gobierno, el Canal 22, fue un éxito de prensa y de público. Paz vio en el hecho una "vasta maniobra para apoderarse de los centros vitales e institucionales de la cultura mexicana".[31] Dedicó dos números de la revista Vuelta, con textos de todos sus colaboradores, a denunciar lo que llamó "la conjura de los letrados". No creo que haya en la historia de las revistas culturales de México un ataque del tamaño que Paz lanzó en Vuelta contra Nexos. Fue una querella total y triunfó en toda la línea. Cobró la cabeza del presidente de Conaculta, Víctor Flores Olea. Y la conjura de los letrados no siguió adelante, entre otras cosas, sencillamente, porque nunca la hubo: no existía. La noción un tanto paranoica de Nexos como una revista de conjurados en busca de poder cultural describe más la cabeza de los acusadores que el comportamiento de los acusados. Hubo siempre en Nexos gente a la que le interesaba tener puestos y responsabilidades en el gobierno. Fue una pequeña, aunque visible y talentosa, minoría. Desde sus inicios Nexos estaba vacunada contra la hipócrita y pretenciosa noción de que los intelectuales y los académicos no debían tener tratos con el gobierno ni trabajar en él. Para empezar, estaban la historia y las convicciones públicas del creador de la revista, Enrique Florescano, que fue director del INAH, lo mismo que Guillermo Bonfil, uno de sus miembros fundadores. Pablo González Casanova, otro fundador de Nexos, había sido rector de la UNAM, que en sus tiempos era como ser el ministro de cultura del país. El economista Carlos Tello Macías fue secretario de Programación y Presupuesto en el gobierno del presidente López Portillo, y Rolando Cordera, su asesor. El periodista José Carreño Carlón había sido funcionario de Coplamar, el programa contra la marginación también del gobierno de López Portillo. Fue columnista de Nexos, subdirector de La Jornada, subdirector de El Universal, director de El Nacional y luego jefe de prensa del presidente Salinas de Gortari. Arturo Warman, uno de los mayores antropólogos de México, fue director del Instituto Nacional Indigenista y después secretario de Reforma Agraria con el mismo Salinas. José María Pérez Gay, primer director del Canal 22, fue más tarde embajador con el presidente Fox y al final de sus días asesor, amigo y partidario público de Andrés Manuel López Obrador. El gran líder del 68, muy cercano a la revista, Gilberto Guevara Niebla, fue subsecretario de Educación con Salinas. José Woldenberg, joven fundador de

Nexos, llegaría a ser consejero electoral ciudadano, lo mismo que un asiduo colaborador, Juan Molinar Horcasitas, y luego presidente del IFE, del que salió a dirigir Nexos en 2005. Molinar Horcasitas fue diputado y luego director del IMSS y secretario de Comunicaciones del presidente Felipe Calderón. Julio Frenk, otro de los fundadores jóvenes de Nexos, fue secretario de Salud con el presidente Fox. Un asiduo colaborador y crítico de Nexos, Jorge G. Castañeda, fue secretario de Relaciones Exteriores del mismo Fox. Si uno pone todos estos nombres juntos parecen muchísimos. Pero si los pone en el tiempo y los compara con los muchos otros escritores y personajes de la cultura que han sido miembros del consejo de redacción de Nexos, o sus colaboradores frecuentes, verá que los personajes cercanos a Nexos que tuvieron altos puestos en el gobierno fueron, efectivamente, una minoría.

Lo normal no ha sido escribir en Nexos y luego trabajar en el gobierno, sino lo contrario. Los miembros y colaboradores de Nexos que tuvieron puestos públicos los consiguieron por sus propios méritos, no por escribir en la revista o porque la revista funcionara como una bolsa de empleo o un cenáculo de influencia en los pasillos del poder. No había estrategias editoriales acordadas para ganar puestos o apoyar ambiciones políticas. Ése no era el modus operandi de Nexos. La revista no se ocupaba de promover a sus miembros ni tenía fuerza ni visibilidad para hacerlo. Por lo que a mí toca, nunca me tentaron los puestos públicos. Rehusé ofertas del secretario de Educación Reyes Heroles y del presidente Salinas, y también el rumor de la prensa de Quintana Roo, que, viéndome una vez de gira con Salinas, decidió que iban a hacerme candidato a la gubernatura de ese estado, mi estado natal. Desmentí el rumor con una declaración formal diciendo que no tenía ni arraigo ni oficio para el puesto.

Fue mi cercanía personal con Salinas, a la que debo una crónica larga, la que hizo verosímil o inventable la idea de que Nexos era un espacio de búsqueda y de ejercicio de poder. Nadie pensaba que mi cómplice importante en aquellas supuestas maniobras culturales fuera el responsable de Conaculta, sino el presidente mismo, Carlos Salinas, a quien Paz no mencionó en su diatriba una sola vez aunque era evidentemente a él a quien estaban dirigidas su queja y su querella. La querella adquirió para la prensa un soterrado nivel presidencial, e indujo ataques y defensas de ese calibre, igual que sucedería meses después con la discusión sobre los libros de texto. La sombra soterrada del presidente en la querella por el Coloquio de Invierno volvió a Nexos y a Vuelta materia de columnas de chismes y gacetillas políticas sin fin.

12

He releído en estos días lo que Paz escribió en Vuelta encabezando aquella zarabanda, como él diría. Me sorprende la melancolía de algunos pasajes, el pozo de maltrato personal donde sentía estar metido el entonces más reconocido intelectual de México y del orbe hispánico.

Escribió Paz en abril de 1992:

Durante años y años me rodeó la indiferencia; después, la suspicacia. Fui excluido, "ninguneado", negado. Tarde ya, logré que me escuchasen; apenas comprendieron lo que decía, me apedrearon. Claro, no todo ha sido sinsabores, reticencias y vejámenes: también he tenido satisfacciones y recompensas. Casi todas, tengo que decirlo, han venido de fuera. Aquí he sido aceptado tarde y de mala gana. En los últimos años alcancé alguna notoriedad. Fue peor: mi nombre, antes rodeado de silencio, ahora provoca denuestos e improperios. Mis amigos me dicen: "No hagas caso, esos gritos son los de una minoría vociferante, siempre resentida y hoy más por su gran derrota histórica en Rusia y en todo el mundo. Tú eres uno de sus chivos expiatorios". Quizás es cierto. De todos modos es inquietante que parte de la prensa y de la opinión ilustrada de México pertenezca a esa minoría chacarrachaca y que los más sensatos no intenten siquiera callarla.[32]

¿"Callarla"? ¿Lo que Octavio Paz quería era callar a esa minoría? ¿Y que la callaran, los más sensatos miembros o vecinos de ella? ¿Eso es realmente lo que quería: callarla? Creo que no, creo que se había excedido en su discurso de desplazado, de maltratado, de ninguneado. (Por cierto, chacarrachaca quiere decir ruido de algazara, alboroto o disputa: en lo alto de la furia o la melancolía, quedaba siempre el escritor.)

Sobre el tamaño de la furia que aquel coloquio indujo en Paz, y sobre sus tentaciones disciplinarias, he leído, también con incredulidad, el testimonio de

Christopher Domínguez Michael, miembro por largos años del caucus de Vuelta. Escribe Domínguez Michael:

Paz era dado a maldecir a quienes admiraba, respetaba o quería. Casi siempre rectificaba, días después, y las aguas volvían a su cauce aun cuando las diferencias, generalmente políticas, prevalecieran. Alguna vez llegué a su departamento urgentemente convocado para tramitar la expulsión, por desleales, de Vuelta, de un par de amigos suyos (Alejandro Rossi y Julieta Campos) que habían decidido integrarse al consejo consultivo del Canal 22, canal de televisión recién creado por el presidente Salinas de Gortari y concesionado al grupo rival, el de la revista Nexos. También Paz estaba molesto con Rossi y Campos porque habían asistido, entre el 10 y el 12 de febrero de 1992, al Coloquio de Invierno [...] No sé cómo pero en dos días todo se arregló y aquella tarde de conjurados, por suerte, quedó olvidada [...] Para sobrevivir en Vuelta se requería cierta sangre fría y vivir bajo la amenaza de caer en desgracia. Quienes no toleraban ese ambiente, con humor o con malicia, eran quienes solían irse de la revista.[33]

13

El 30 de septiembre de 1993, la revista Proceso publicó una larga entrevista de Julio Scherer con Octavio Paz. En un pasaje de la entrevista, Paz volvió a recordar las críticas y exclusiones de aquellos, sus “más acerbos censores, parapetados en el suplemento cultural de Siempre!”, aquellos que en 1972 le habían dirigido unas críticas. Luego le puso a Scherer un ejemplo del “ninguneo” de que seguía siendo objeto. Dijo:

Nada daña más a la literatura que el silencio. Prefiero las sátiras de Quevedo y Góngora o las de Neruda y Novo —aunque hayan sido escritas con bilis y caca — a la de nuestro “ninguneo”. Te daré un ejemplo. Es nimio y lo recuerdo sin inquina, sólo por mi maldita manía de poner los puntos sobre las íes. En Plural apareció una serie de artículos míos sobre la guerrilla juvenil activa en ese tiempo. Mis artículos eran un análisis y un juicio severo de la teoría y la práctica

terroristas; fueron recogidos en El ogro filantrópico... Pues bien, una reciente y muy elogiada novela de Héctor Aguilar Camín (La guerra de Galio) tiene precisamente por tema la guerrilla de esa época; en ella se extiende largamente sobre las polémicas que desataron entre los intelectuales mexicanos las acciones de los terroristas. El libro es un verdadero roman à clef y de ahí que su autor no vacile en llamar a su obra “novela histórica”. Sin embargo, aunque se propuso el retrato de una época, escamotea totalmente la posición de Plural y mis críticas.

Poco después de aparecida la entrevista, el 27 de octubre le escribí una carta a Paz comentando sus palabras. Le dije que no reconocía ni mis intenciones ni mi novela en la descripción que hacía de ellas, pues no me había propuesto hacer una novela histórica, ni una novela sobre la guerrilla, sino un fresco de los desgarramientos morales de mi generación. Al final de la carta, escribí:

En relación al ninguneo, creo haber sido, demostradamente, uno de sus más activos y públicos lectores, ya que no uno de los más inspirados o de los más aquiescentes. En todo caso, creo haber reconocido mis cambios y miopías en el curso de mi relación con sus libros y con su presencia en el mundo intelectual y político de México. Es una relación que, por mi parte, no ha dicho su última palabra y no la dirá, creo, mientras la obra de usted siga, como sigue, emitiendo nuevos significados y antiguas verdades.

Paz me respondió el 11 de enero de 1994, ya con la rebelión chiapaneca en curso, sobre la que tuvimos en esos días nuevas convergencias. Me dijo que no le convencían mis razones, que mis omisiones de sus críticas a la guerrilla y a la revolución eran una “falla de la imaginación novelesca, pero también una falla de la imaginación moral”. Y agregó:

Pienso que su omisión es un síntoma colectivo. Su generación, por buenas y malas razones, como siempre, abrazó con pasión las ideologías de izquierda (para seguir usando un término inexacto). La realidad, ayudada por la reflexión, ha disipado esas quimeras sangrientas. Algunos han tenido el valor y la

inteligencia de aceptar estas enseñanzas de la historia y de rectificar. Usted es un ejemplo mayor de ese gran cambio. Sin embargo, a diferencia de lo que ha ocurrido en otros países con intelectuales de regreso de esos espejismos (Gide, Camus, Koestler, Semprún y tantos otros) ustedes nunca han explicado las razones políticas, filosóficas y morales que los han llevado a pensar como ahora piensan. ¿Por qué? ¿Orgullo, disimulación? No lo sé. Pero llámese como se quiera a ese silencio, lo cierto es que ha hecho mucho daño. Otro gallo nos cantara si ustedes hubieran explicado públicamente los motivos de su cambio.

A fines de enero respondí a Paz una carta larga. Uno de sus pasajes respondía a su noción de las omisiones de mi novela como "síntoma colectivo" de "las ideologías de izquierda". Escribí:

Desde luego no me pienso a mí mismo como síntoma colectivo de nada, ni estoy dispuesto a asumir las faltas, aciertos o responsabilidades de ningún colectivo. "Ustedes nunca han explicado las razones políticas, filosóficas y morales que los han llevado a pensar como ahora piensan", dice usted. ¿Pero quiénes son "ustedes"? ¿Y por qué una falla de mi novela se vuelve un "síntoma colectivo" y no un error mío?

Créame que es un recurso poco conducente a la claridad en el debate, referirse a la izquierda en bloque, como un cajón de sastre en el que caben todos y, al final, bien a bien no se reconoce nadie [...] No he sido nunca acólito de la Revolución, conspirador leninista, propagandista ni turista de la revolución cubana, monaguillo de partido, negador de los crímenes de Stalin ni "aterrado doctor terrorista". Bien a bien, no he sido ni siquiera marxista, aunque la lectura de Marx y del Marx historiador fue una de las grandes sacudidas de mi vida.

En otro pasaje de su carta Paz decía:

La ausencia de un examen de conciencia —la expresión es justa, a pesar de sus resabios religiosos— ha favorecido la hipocresía de nuestros letrados. Y ahora su

desenfreno. Los sucesos de Chiapas han interrumpido su voluntaria amnesia de estos años. Sus viejas obsesiones ideológicas han despertado y los hacen nuevamente proferir desvaríos. La gritería de nuestros santones y santonas ha sido y es indecente. La prensa está atiborrada de declaraciones, artículos y caricaturas en las que docenas de almas pías, después de condenar ritualmente y de dientes afuera a la violencia, justifican moral y políticamente a la revuelta, presentándola como una acción a un tiempo espontánea, inevitable, justa y aún redentora.

Como digo, la rebelión de Chiapas había vuelto a poner nuestra mirada sobre el país y también sobre la izquierda. Personalmente, en Proceso, en La Jornada y en la revista Nexos, había hecho la crítica de la violencia y del renacimiento de las tentaciones, en realidad la fascinación, de la izquierda por el camino de las armas. Había sentido en Paz un cierto fondo de simpatía por esa misma antigua tentación de la revolución, un cierto encantamiento con el Subcomandante Marcos, cuyo talento literario elogió, y también cierta culpa, la culpa que envolvía a la sociedad biempensante de México por los indígenas y los desposeídos cuyo destino solía ignorar.[34] Pensaba en esas cosas en este pasaje de mi segunda carta:

Usted, como yo, como muchos otros mexicanos, no es responsable —ni inductor, ni perpetuador, ni beneficiario— de la miseria de los indígenas y los pobres de México. Tampoco de haber olvidado su existencia, mucho menos de haber justificado alguna vez su opresión. He echado de menos en su obra política, y es una de nuestras diferencias de perspectiva, un tratamiento más intenso de los problemas de la desigualdad, la pobreza y la opresión que ambas cosas implican. Pero en términos de los instrumentos intelectuales y literarios que usted ha elegido, hay en su obra más genuina preocupación por esos problemas, más compromiso íntimo con el mundo indígena y más eficacia en el señalamiento de los agujeros sociales del país, que en las preguntas de buen efecto, pero en el fondo demagógicas, del Subcomandante Marcos. Si alguien tiene que pedir perdón a los indígenas son sus explotadores, y también, de otro modo, la secuela interminable de instituciones, activistas y redentores que se han propuesto salvarlos y, al final, no nos han entregado sino nuevos fracasos. Ahora nos entregan algo peor: este alzamiento en forma, dirigido por un nuevo

intermediario de la tragedia indígena, celebrado por nuestra legión urbana de súbitos indigenistas, comprometidos desde ayer con la justicia e indignados con la intolerable explotación de la que no habían hablado desde la última fiesta de fin de año en Coyoacán. Sobre todo, deslumbrados con su buena conciencia, los brazos alzados al cielo y los ojos en blanco, en único comentario bien pensante ante la única realidad de La Jornada.

El siguiente pasaje de mi carta respondía a la queja de Paz sobre la falta de un "examen de conciencia" de parte de aquella izquierda de la que mi novela era "síntoma colectivo". Escribí:

Como se imaginará, la simple expresión "examen de conciencia" tiene para mí ecos disonantes. Usted mismo reconoce el tufillo religioso de la expresión. Terminé en 1962 mi bachillerato católico, hice los ejercicios espirituales ignacianos que hube de hacer y cerré la puerta de los autoflagelos morales en que era tan... tan severo comandante el buen Loyola. Desde entonces, trato de no rendirme a la culpa, aunque la culpa es nuestra pasión universal desde Caín. No, no pienso expiar culpas colectivas con confesiones personales de pecados que, hasta donde recuerdo, no cometí.

Procedí luego, a querer o no, a una especie de efectivo examen de conciencia sobre mi trayecto ideológico y mis convicciones públicas:

Como buen ex alumno de escuelas jesuitas, los temas que me acercaron a la izquierda fueron los de la justicia y la desigualdad, y la creencia de que esos problemas podían arreglarse con voluntad política, poniéndose del lado de los oprimidos y exigiendo del Estado y de la sociedad soluciones efectivas, perentorias, decididas. ("Hay que ponerse siempre del lado de los oprimidos", dice Cioran, "sin olvidar por un momento que están hechos del mismo barro que sus opresores".)

Mis debilidades, si eso son los puntos de vista, fueron desahogar esas creencias

en diarios, revistas y suplementos, exigiendo del Estado contención de los intereses privados y su capitalismo salvaje, mayor intervención y más vocación popular. Exigiendo también, de los intelectuales, un compromiso más explícito y abierto con la dimensión social de nuestra realidad, una sensibilidad mayor a la injusticia [...] He introducido cambios en mi lenguaje de entonces, me refiero a mis épocas de La Cultura en México y Unomásuno, 1972-1983, y he perdido toda consideración para decir lo que pienso en relación con los tabúes persistentes de la izquierda. Pero mi cambio mayor de perspectiva no tiene que ver con eso sino con mi visión de los poderes y deberes del Estado, en particular del Estado mexicano. Celebré la nacionalización de la banca de López Portillo como un triunfo popular. Conforme avanzó la crisis de los ochenta, mi perspectiva sobre ese hecho varió paulatina, pero radicalmente.

Entendí poco a poco que la crisis del 82 era mucho más profunda que un simple diferendo político entre el gobierno y la sociedad con sus ricos y sus banqueros. Entendí que habíamos asistido a la quiebra de un modelo de crecimiento y que el mundo iba por otro camino. El cambio mayor de mi punto de vista, aparte del abandono de certezas en torno a la rapidez o la facilidad de las soluciones, fue precisamente en relación con el Estado. Lo había visto [...] como parte de la solución a los problemas de México. Durante los ochenta empecé a verlo también como parte del problema. El resultado de esa reflexión [...] fue Después del milagro, publicado en 1988. Si alguien quiere medir el cambio de mis puntos de vista, no tiene más que comparar ese libro con otro, Saldos de la Revolución (1981), que recoge ensayos y artículos de los años setenta.

14

Paz no respondió a esta segunda carta. Nos encontramos luego en distintas ocasiones sociales, con cordialidad invariable. Su mujer, Marie Jo, era una fiesta aparte, un encanto. Paz era un conversador extraordinario y un discutidor incesante. Las palabras que acudían sin parar a sus labios eran pero y no. Rendí tributo a sus dones de conversador en un relato sobre Andrés Iduarte, con cuya historia Paz ilustró una de sus disquisiciones favoritas: la de la patria avara. “Iduarte mató a su cuñado en un incidente confuso”, contó Paz durante una cena en casa de la pintora Josele y el cardiólogo Teodoro Césarman, “un incidente

ajeno a su naturaleza, refinada más que pasional, pese a ser oriundo de Tabasco, estado tumultuoso de la república. La pena elegida por Iduarte fue el exilio, elección más dolorosa que la cárcel", concluyó Paz, "porque fue una invisible cadena perpetua".[35]

Paz murió en la Ciudad de México el 19 de abril de 1998. En su última aparición pública dijo estas palabras luminosas: "Seamos dignos de las nubes del Valle de México, seamos dignos del sol del Valle de México". Gabriel García Márquez, su adversario, dijo quizá las mejores y más generosas palabras en seguimiento de aquel día: "Cualquier elogio es superfluo a estas alturas de su gloria. Lamento, tanto como su muerte, la interrupción irreparable de un torrente de belleza, reflexión y análisis que saturó de extremo a extremo el siglo XX y cuya onda expansiva ha de sobrevivirnos mucho tiempo".[36]

Ocho días después, el 27 de abril, publiqué mi obituario personal en el semanario Proceso. Le puse como título "Un autor olvidado". Dice así:

La posteridad de Octavio Paz será más larga que su vida. Esta certidumbre no consuela a sus próximos de la pérdida del ser humano, pero hace justicia a la obra de Paz, una obra más amplia y rica que la imagen del escritor congelada por sus contemporáneos, la imagen en que ha quedado, petrificada y simple, la memoria del poeta.

Los personajes públicos en que acaban convirtiéndose los escritores ayudan y estorban la lectura de su obra. El personaje público que envolvió y, por temporadas, devoró a Paz, inclinó la balanza de la atención y de los lectores mexicanos hacia los ángulos políticos y polémicos de su escritura. El poeta de Libertad bajo palabra fue desplazado durante décadas por el autor de El ogro filantrópico. El autor de Pasado en claro y Los hijos del limo perdió sistemáticamente la batalla ante el autor de El laberinto de la soledad y Postdata. La querella crítica y familiar de Octavio Paz con su medio, con la vida pública y los bordes filosos de la historia cotidiana, atrajo la atención sobre sus reflexiones políticas y sus esgrimas culturales, más que sobre cualquier otra parte de su trabajo.

La crítica del socialismo real y la visión de Paz sobre la historia y el presente de México están más vivas en la memoria pública de su país que las visiones del

poeta o las iluminaciones del crítico literario. En el ámbito de la reflexión histórica los laureles canónicos del personaje —esto es: los lugares comunes sobre su obra— repiten una y otra vez la grandeza de El laberinto de la soledad y sitúan en un segundo plano el libro sobre Sor Juana, infinitamente superior.

La consagración de Paz en vida como un autor clásico —es decir, un autor terminado, que poco o nada podía añadir a su obra, le añadiera o no— sofocó la celebración o encontró apenas natural la escritura de uno de sus grandes libros, La llama doble, aparecido al final de su vida. La reciente publicación de toda la obra de Paz en grandes tomos selló la imagen de un escritor monumental, robándole a sus libros la frescura, rítmica y continua, pero un tanto incidental, con que fueron apareciendo a lo largo de los años, hijos de la acumulación azarosa, cosidos más por la continuidad de las obsesiones del autor que por una previsión de arquitecto dedicado a llenar las cuadrículas de un plan maestro de escritura. La brevedad alada de libros como Cuadrivio se evapora hoy entre las páginas interminables de algún tomo de las obras completas de Paz, del mismo modo que la mayoría de los pequeños grandes libros de Alfonso Reyes se ahogan bajo los lomos de sus tomos.

Los medios internacionales tienden a ver en la desaparición física de Paz la muerte del mandarinato de la cultura mexicana. Su atención se centra otra vez en un aspecto lateral o subsidiario de la obra de Paz: sus empeños como animador y personaje dominante de la cultura mexicana. Esa imagen final de gran maestro indesafiable evitará reconocer con claridad hasta qué punto la conversión de Paz en el mandarín de nuestra cultura, en el hombre público, influyente, próspero y célebre que murió el domingo 19 de abril de 1998, fue una construcción de sus últimos años.

Hasta fechas muy recientes no dejaron de perseguirlo el desacuerdo y la polémica. Tardó muchos años en entrar al Olimpo de la unanimidad celebratoria en que murió. La querella familiar de la cultura acompañó su paso hasta muy tarde, lo mismo que el debate con la izquierda y la crítica de sus opciones profesionales, en particular la alianza con la televisión privada que le enajenó las simpatías de muchos sectores intelectuales, acostumbrados simplonamente a mirar esa empresa como la encarnación de todas las desdichas políticas y culturales del país.

Son los premios y castigos de la fama, que suele ser un malentendido, como dice Borges. El torneo de elogios y consagraciones de Paz a resultas de su muerte

basta para mostrar hasta qué punto fue un autor poco o mal leído, un autor de pocos lectores verdaderos (como todo autor quizá). Exhibe también la pobreza o la trivialidad de las imágenes que tienden a adherirse a su memoria. En toda fama literaria, hay un autor olvidado y en toda obra consagrada hay una obra secreta. La posteridad tendrá que descubrir otra vez ese autor y esa obra bajo el abundante follaje de las consagraciones automáticas que cubren por lo pronto a Octavio Paz.

Octavio Paz ha muerto. Octavio Paz empieza a vivir.

15

En 2014, con ocasión del centenario de su nacimiento, el medio cultural mexicano se llenó de Octavio Paz. Me invitaron a unas mesas redondas en El Colegio Nacional. Dediqué mi intervención a la dimensión religiosa de la obra de Paz, su búsqueda de comunión y absoluto en un mundo sin dioses. Mi texto empezaba:

Poco antes de morir, Octavio Paz escribió: “Hay una falla [...] en la conciencia del intelectual moderno. Arrancados de la totalidad y de los antiguos absolutos religiosos, sentimos nostalgia de totalidad y de absoluto”.[37]

Esta nostalgia recorre su obra. Tiene un cauce existencial, que desemboca en la poesía y el amor; tiene un expresión filosófica, de orden histórico y metafísico, y tiene también una dimensión religiosa: el sentimiento de haber sido arrojado al mundo y la necesidad de volver a la unidad perdida: el edén, la edad de oro, el origen.

De muchas maneras la obra de Paz es una búsqueda religiosa. También una guerra sagrada, un alegato contra la profanidad, contra la modernidad nihilista del mundo. Palabras como comunión, reconciliación, pecado, revelación, origen, redención, paraíso perdido, vienen naturalmente a sus labios. Son palabras del catecismo cristiano que adquieren en Paz un aura metafórica de oscuras y potentes resonancias. Dan cuenta del desgarramiento religioso de su visión y del

fondo moral, profético, de su crítica.[38]

Para dar mi charla volví a leer algunas cosas de Paz y por primera vez muchas otras, en particular los ensayos biográficos de varios autores. Nada me sorprendió tanto en estos últimos como la virtual ausencia de la madre, Josefina Lozano, en la vida y en la obra del escritor. Esta hermosa mujer apenas existe en la biografía de su hijo, y los momentos en que aparece en su obra o su obra alude a ella son perturbadores. De todo el orbe familiar de Paz, sólo Josefina Lozano es creyente. Cree con una fe simple, practicante, del todo ajena al desasimiento metafísico de su hijo pero no distante de las palabras que éste usó con resonantes ecos cristianos. Otra vez: comunión, reconciliación, pecado, revelación, origen, redención, paraíso perdido. ¿Está Josefina Lozano escondida, transfigurada, recreada en ese lenguaje, ya que no en las memorias directas, normalmente inspiradas, de su hijo?

Guillermo Sheridan, quizás el más penetrante lector de Paz entre los que fueron sus próximos, hizo el censo de menciones precisas o metafóricas, literales o imputables, del poeta sobre su madre.[39]

Josefina Lozano, explica Sheridan, era un “llano de llanto”, ante el hecho de que su marido tuviese otra casa, otra mujer y con ella otra hija. “Respondía a las diatribas con una sonrisa”, escribió su hijo Octavio. “Yo encontraba sublime su silencio, más contundente que un tedioso alegato. Mi madre —hormiga providente— pero hormiga que cantaba como una cigarra.” Josefina Lozano solía repetir, en la memoria de su hijo: “Procura ser modesto, ya que no humilde. La humildad es de santos, la modestia de gente bien nacida”.

El poeta la canta y la hiere en unos versos:

Mi madre, niña de mil años

madre del mundo, huérfana de mí,

abnegada, feroz, obtusa, providente

jilguera, perra, hormiga, jabalina,

carta de amor con faltas de lenguaje,

mi madre: pan que yo cortaba

con su propio cuchillo cada día.

En Mutra, dice Sheridan, Paz habla del “desaprendido de su madre”. Sigue Sheridan: “en ‘Hacia el poema’, uno de los objetos de la poesía, es ‘Cortar el cordón umbilical, matar bien a la Madre: crimen que el poeta moderno cometió por todos, en nombre de todos’ ”. Quizás es esta madre, dice Sheridan, la mujer que aparece por los “corredores de la memoria” de Piedra de Sol:

no hay nadie, no eres nadie

un montón de ceniza y una escoba,

un cuchillo mellado y un plumero,

un pellejo colgado de unos huesos,

un racimo ya seco, un hoyo negro

y en el fondo del hoyo los dos ojos

de una niña ahogada hace mil años.

Ante la tumba del padre, el poeta la recuerda así:

Declive

Hacia los senos fláccidos de mi madre.

Colinas arrugadas,

Lavadas lavas,

Llano de llanto,

yantar de salitre.

Y otra vez en Piedra de Sol, dice Sheridan, “la alusión al pozo primigenio y al proceso de orfandad del deseoso en relación a su madre y a la inversa”:

Miradas enterradas en un pozo

miradas que nos ven desde el principio,

mirada niña de la madre vieja

que ve en el hijo grande un padre joven,

mirada madre de la niña sola

que ve en el padre grande un hijo niño

miradas que nos miran desde el fondo

de la vida y son trampas de la muerte.

Josefina Lozano murió en agosto de 1977, en la Ciudad de México, a los 85 años. Es el mayor enigma que nos queda de la vida de su hijo, Octavio Paz.

V. UN CAMINO PURGATORIO:

OCTAVIO PAZ Y LA CRÍTICA

MALVA FLORES

Deja tu ofrenda allí delante del altar, y ve, reconcíliate primero con tu hermano, y entonces ven y presenta tu ofrenda.

MATEO 5:25

A FINES de octubre de 1968, tres semanas después de los hechos ocurridos en la Plaza de las Tres Culturas en Tlatelolco, y de su carta dirigida al secretario de Relaciones Exteriores —Antonio Carrillo Flores—, Octavio Paz cerró tras de sí las puertas de una casona de muros blancos con altas columnas y amplias verandas, ubicada en el número 136 de Golf Links, Nueva Delhi, dirección de la embajada mexicana en India. En aquella misiva "confidencial y personal", Paz había escrito:

Ante los acontecimientos últimos he tenido que preguntarme si podía seguir sirviendo con lealtad y sin reservas mentales al Gobierno. Mi respuesta es la petición que ahora le hago: le ruego que se sirva ponerme en disponibilidad, tal como lo señala la Ley de Servicio Exterior Mexicano. Procuraré evitar toda declaración pública mientras permanezca en territorio indio. No quisiera decir aquí, en donde he representado a mi país por más de seis años, lo que no tendré empacho en decir en México: no estoy de acuerdo en lo absoluto con los métodos empleados para resolver (en realidad: reprimir) las demandas y problemas que ha planteado nuestra juventud.[1]

Paz no volvió entonces a México. No volvió, nunca, al servicio diplomático ni a otra instancia del gobierno. En aquellos momentos su destino inmediato era Bombay y luego, Barcelona.

Ya en Bombay, antes de zarpar tuvo tiempo de escribirle a su amigo Fernando Benítez. Fechado el 5 de noviembre de 1968, en el breve mensaje agradecía y acusaba recibo, desde el Hotel Taj Mahal, del mensaje que varios amigos le habían enviado solidarizándose con su renuncia:

Ese mensaje y la amistad de los jóvenes poetas y escritores mexicanos es lo mejor que me ha ocurrido desde que, hace más de treinta años, empecé a escribir. Procuraré merecer su amistad y su confianza. La cultura de México, gracias a ellos, no será ya la cultura de la omisión, la reticencia y la adulación; será una cultura crítica y al mismo tiempo generosa.[2]

En la posdata señalaba la fecha en que partiría de India: al día siguiente.

Casi treinta años después, el 10 de febrero de 1998, encerrado entre los gruesos muros de la Casa de Alvarado donde pasó sus horas postreras, Octavio Paz tomó el teléfono para realizar la que sería su última intervención en la vida pública de México. Fueron pocas sus palabras a la redacción del diario Reforma, que las publicó en la edición del día siguiente: “Echeverría tendría que saber que el premio Nobel se gana con obras, no con calumnias”.[3]

No contestó el ex mandatario, quien desde octubre de 1997 estaba nuevamente en las primeras planas, pues el mítico día 2 había ocurrido un ríspido debate en la Cámara de Diputados.[4] Durante la sesión, Pablo Gómez había exigido que se abrieran los archivos de la matanza de Tlatelolco y después del debate se resolvió constituir una Comisión Especial Investigadora de los Sucesos del 68, integrada por dos diputados de cada uno de los grupos parlamentarios. Bajo la presidencia del panista Gustavo Espinoza Plata, iniciaron entonces los trabajos durante esos últimos meses de 1997.

El 19 de enero siguiente fue el mismo Espinoza Plata quien anunció que el ex presidente declararía ante la Comisión Especial el 3 de febrero, en una reunión privada y cuyo carácter, dijo, no era “punitivo”. Asimismo, la comisión deseaba

entrevistar a diversos intelectuales y testigos de aquellos sucesos y entre los nombres elegidos aparecieron los de Enrique Krauze y Octavio Paz.

Como grotesco, patético o infamante fue calificado el espectáculo que Luis Echeverría Álvarez montó en la calle de Magnolia 131, su domicilio en San Jerónimo.[5] Las páginas de diarios y semanarios se llenaron durante varias semanas con la noticia y, en los primeros días de febrero, Proceso entrevistó a Krauze. En la nota se citaron fragmentos de La presidencia imperial donde se mostraba el papel decisivo del entonces secretario de Gobernación en los acontecimientos de Tlatelolco y Krauze declaró que, entonces y siempre, Echeverría había sido "un hombre no sólo listo, sino inteligente, que concibe la política como manipulación".[6]

El día 9, en el programa radiofónico Detrás de la noticia, Ricardo Rocha entrevistó al ex mandatario. Al ser cuestionado sobre las opiniones de Krauze, aseguró que era un excelente historiador pero que La presidencia imperial era un libro equivocado:

Es un tipo muy simpático, muy hábil. Le dije: "estás escribiendo barbaridades, estás dejando de ser historiador para volverte un panfletista político. Cuídate". Luego empezó a escribir en un diario artículos históricos pero nada de sensacionalismo, algo muy de tipo norteamericano, como cuando publicó noblemente un ensayo contra Carlos Fuentes cuando estaba luchando para que Octavio Paz recibiera el Premio Nobel.[7]

En la Casa de Alvarado un hombre se negaba a morir. En 1976, después del golpe a Excélsior, Octavio Paz le había asegurado a Elena Poniatowska: "No es verdad que haya tiranos en general sino que los tiranos tienen nombre y nosotros debemos nombrarlos. Hay que nombrar el mal y ésta va a ser una de las tareas de la nueva revista".[8] La publicación a la que se refería el poeta era Vuelta, pero esas palabras no fueron publicadas en Novedades, a donde originalmente Poniatowska las había mandado,[9] pues el periódico consideró que los juicios políticos de Paz eran temerarios y tenían un blanco: el presidente. Apareció, sin embargo, en Siempre!, y esta declaración la reprodujo El Porvenir, un diario de la ciudad de Monterrey, en una nota titulada "Aventura y escarmiento", en la que

se daba cuenta de la próxima aparición de la revista.

En 1998, a pocos días de su muerte, aquella vieja historia que reunía al poeta con el ex mandatario pero también con Carlos Fuentes y Krauze, imponía una ración extra de sombras a sus últimos días:

Ni siquiera en el lecho de muerte de Octavio Paz, cuando Fernando Benítez le pidió públicamente que lo fuera a ver (porque Paz quería ver a Fuentes), Fuentes lo visitó. Fuentes se equivocó: el único responsable de ese texto era yo. Lo escribí yo. Paz no intervino, salvo para hacerme alguna reconvención. En todo caso, a quien Fuentes debió dirigir su odio perenne es sólo a mí, no a Paz[10]

recordó Krauze cuando en 2011 fue entrevistado en Proceso a propósito de su relación con el poeta y nuevamente salió a la luz el episodio de aquel texto publicado en Vuelta, “La comedia mexicana de Carlos Fuentes”, al que había aludido Echeverría, provocando la última respuesta pública del poeta.

Fue el último día de marzo de 1998 cuando muchos amigos de Octavio Paz se reunieron en la fundación que llevaba su nombre para brindar por su salud, aun sin su presencia. Quizás a lo lejos, el poeta escuchó las palabras que José Emilio Pacheco pronunció en el patio de la Casa de Alvarado, o el anuncio de Ramón Xirau, revelando el nombre que el poeta mismo había elegido para obtener el primer Premio Octavio Paz de Poesía y Ensayo: Gonzalo Rojas. Antes del anuncio, José Emilio Pacheco había hablado de nuestros padres literarios tutelares: “Para la literatura mexicana, ellos dos son nuestro siglo XX: la primera mitad pertenece a Alfonso Reyes, la segunda a Octavio Paz”.[11] Nuestro siglo XX estaba, efectivamente, concluyendo.

El 17 de abril el periódico Reforma anunció, en el 303 aniversario luctuoso de la décima musa que se cumplía en esa fecha, que Sor Juana Inés de la Cruz sería el personaje protagonista de una telenovela producida por Ernesto Alonso y que empezaría a filmarse en octubre, con argumento de Fausto Zerón Medina.[12] Difícilmente Octavio Paz podría haber leído esa noticia y, a partir de ella, intervenir, discutir y proponer visiones y modificaciones a la obra, como era previsible, dado su talante. Dos días después, un domingo, iniciaría el viaje que tres siglos atrás había emprendido su amada monja. Enfrentado a la esfera

celeste en la que nunca creyó, entre nosotros Paz continuaría un largo camino purgatorio que no concluye aún, pues a su muerte terminaron de salir los demonios de las aulas donde, día a día, han cocinado un guiso con su nombre y sirven ese plato entre los jóvenes.

¿Cómo puedo venir aquí, donde estamos celebrando el centenario de Paz, después de un largo año de festejos, a decir que el poeta sigue, aún hoy, caminando ese largo sendero de expiación? Que su nombre, su figura y su obra se sirven en las aulas —y lo digo parafraseando al propio Paz— como un "plato de sangre" entre los jóvenes.

Todos los días nos sirven

el mismo plato de sangre.

En una esquina cualquiera

—justo, omnisciente y armado—

aguarda el dogmático sin cara, sin nombre

escribió en el "Ejercicio preparatorio" y esos versos sirvieron de epígrafe a su ensayo "El plato de sangre", escrito en el dramático año de 1994.[13] En el caso de Paz, sí tiene rostro, sí tiene nombre, y "El dogma", que tanto combatió y como él mismo bautizó a ciertos integrantes de la izquierda agrupados en La Cultura en México, es un punto nodal en la lectura de su obra, en su posible interpretación.

¿Qué fue lo que pasó en esos treinta años, después de que Paz agradeciera a Benítez el apoyo de los jóvenes de ese mismo suplemento, a raíz de su renuncia a la embajada de la India? De los múltiples acercamientos que podemos hacer a la trayectoria del poeta, hay uno en el que, durante esos treinta años, aparecen y reaparecen unos mismos nombres: Paz, Fuentes, Zaid, Krauze, Benítez, entre otros. Hay una sombra que los sigue y que se desdobla en varios rostros, quizá no tan distintos (los de Luis Echeverría y Carlos Salinas de Gortari, los más visibles) a lo que representan: el poder.

Cuando me invitaron a participar en esta mesa, pensé ofrecer el recorrido de ese itinerario, de esas sombras, a la luz de una amistad: la de Carlos Fuentes y Octavio Paz, pues creo que buena parte de la crítica contemporánea al poeta nace justamente allí: en los vaivenes de una relación que modificó la estructura de nuestra república letrada. Quería mostrar cómo y por qué podíamos explicarnos un distanciamiento paulatino que nació, tal vez, en el momento en que Fuentes traicionó la amistad de su amigo, divulgando entre los narradores del boom el deseo de hacer una nueva revista, en los lejanos tiempos en que Paz, a bordo del Victoria, salió del puerto de Bombay con destino a Barcelona. Pensaba recordar aquel momento en que la efigie de Paz había sido quemada sobre Reforma y su gran amigo no había pronunciado una sola palabra pública al respecto. Pero el seguimiento puntual de aquellos pasos está trunco: la correspondencia entre Paz y Fuentes, abierta este año en Princeton, llega hasta el año de 1985, es decir, tres años antes de la aparición del artículo de Krauze. Por razones que quizá nunca sabremos, Fuentes no envió a la universidad la correspondencia con el poeta posterior a esa fecha, tal vez porque no existió, y sólo de oídas, por rumores, sabemos que después de 1988 Paz y Fuentes se vieron una o dos veces más, en forma accidental. Una de ellas, en el consultorio del médico de cabecera del poeta, el doctor Eduardo Césarman. Era imposible, pues, rastrear por ahora el fin de aquella historia en verdad apasionante y, por otro lado, temí caer en el "dogma documental", como me previno un amigo, al comentarle mis obsesiones.

Pensé, entonces, exponer aquí una conjetura que nació en el momento de revisar, por enésima vez, la polémica ocurrida en Plural en 1972, discusión que se ha leído siempre a la luz de la postura de los escritores mexicanos frente a la "apertura democrática" de Echeverría y, sobre todo, a partir de la "Carta a Carlos Fuentes", escrita previamente por Gabriel Zaid.[14] Creí advertir, en las respuestas de Zaid y Luis Villoro, algo más allá del tema principal de aquel debate, algo que las conectaba con la carta a Gilly, publicada por Paz en Plural meses atrás[15] y que se relacionaban, directamente para mí, con los trabajos del Comité Nacional de Auscultación y Coordinación (origen del futuro Partido Mexicano de los Trabajadores) al que, desde septiembre de 1971, y junto con Heberto Castillo, Demetrio Vallejo, Luis Villoro y Carlos Fuentes, Paz pertenecía, y cuyas reuniones tenían como propósito formar una organización que agrupara a las "fuerzas progresistas de México".

Sabemos que Paz no se afilió a dicho partido pero, como ya dije, me pareció advertir tanto en la carta a Gilly como en el texto de Paz "El escritor y el poder"[16] la auscultación del poeta entre sus amigos, auscultación que, privada en

otro momento quizá, en ese instante se hacía pública. Me pareció relevante la respuesta de Zaid para entender lo que pocos años después ocurriría: la fundación de Vuelta, pues sus argumentos insistían en la necesidad de crear, más que un partido político, una publicación independiente y confiar en el poder literario, aparentemente mínimo, como el más pertinente para la república letrada.[17] Quise ver también, en la respuesta de Villoro,[18] el principio de su desilusión con el poeta, desencanto que lo llevaría, treinta años más tarde, en el primer aniversario de la muerte de Paz, a pronunciar unas duras, dolidas, palabras de reproche, que me permito citar in extenso:

Paz, movido por la pasión, creyó su misión romper lanzas, no sólo contra barberos y sacristanes del poder convencional, sino contra todos los que proponían un mundo que sinceramente creían "otro", el mundo de la utopía. Se equivocó de enemigos. De los disidentes sólo vio el aspecto dogmático, patente en su máscara ideológica; fue ciego, en cambio, a la dimensión ética, libertaria, de su acto disruptivo. Sin comprensión, atacó a quienes debían ser sus hermanos en la búsqueda —por caminos distintos, es cierto— de lo otro.

Al mismo tiempo, a menudo lo vi dejarse acariciar por los halagos de la fama, condescender al encanto del poder, económico, político, literario, vislumbrar para sí el púlpito del magisterio intelectual. En todo ello no percibí la "otra voz", sino la cansina palabra que se complace en las lisonjas de este mundo. Y recordé sus propias palabras: "Si el poeta abandona su destierro —única posibilidad de auténtica rebeldía— abandona también la poesía y la posibilidad misma de que ese exilio se transforme en comunión". ¿Soy injusto? Es probable; porque a aquello que amamos exigimos la perfección, y la perfección es inhumana.[19]

Este mismo pasaje ha sido calificado por Christopher Domínguez Michael como "la crítica capital contra Paz"[20] y, en nota al pie, nos informa de un correo de Juan Villoro, dirigido a él, que para mí se convierte en símbolo de la relación que hemos establecido con Paz. En dicha nota, el crítico relata que Juan Villoro le confió que cuando murió don Luis en 2014, su empleada doméstica le dijo: " 'Su papá le dejó un paquete'. Era una mochila grande, cilíndrica. Contenía las primeras ediciones de casi todos los libros de Paz, subrayados minuciosamente por mi padre".[21]

He traído a cuento esa historia porque, al revisar la invitación a esta mesa, advertí que el tema no era “escriba lo que quiera sobre Paz”, sino cuál era mi postura ante los claroscuros de Paz como “mandarín de la cultura mexicana”, entre otros aspectos que, en el fondo, tocaban la crítica al poeta. Atrás dije que encontraba en la relación de Paz con Fuentes un punto esencial de la crítica contemporánea al Nobel y dije contemporánea porque, desde sus primeras publicaciones, Paz fue aguijoneado con el alfiler de la crítica, según recuerda Adolfo Castañón, señalando que aunque Raíz del hombre fue bien recibido, el poema “¡No pasarán!” había sido comentado con “desdeñosa frialdad” por parte de los Contemporáneos, pues en la nota “Poesía y retórica”, del primer número de Letras de México, Bernardo Ortiz de Montellano, “sin citar por su nombre a Octavio Paz, subrayaba ciertas coincidencias entre el poema de Paz y el ‘Galope muerto’ de Pablo Neruda”.[22] ¿Acaso para alguien que patentó la idea de la pasión crítica ésta podía considerarse un camino purgatorio? No basta con decir que pasión es la acción de padecer o que, por antonomasia, refiere a la Pasión de Cristo, cuyo calvario sea quizá el primero de los caminos purgatorios.

Paz, ya lo sabemos, “fue un poeta ateo y anticlerical”, según lo describe Domínguez Michael.[23] Fue un agnóstico. Un rebelde. Un disidente. Un mandarín. Su carácter religioso, volcado en la poesía como sustituto de la religión, ha sido comentado innumerables veces, empezando por él mismo, y se ha hecho énfasis en la idea de que la palabra que lo identifica es comunión. Pero para llegar a la comunión es necesario, al menos en el rito católico, la expiación de los pecados por medio de la confesión, también llamada en la liturgia “reconciliación”.

Sería abusivo mostrar aquí, en una lista, la proliferación asombrosa de las voces que en la obra de Paz aluden a una de las iglesias que combatía y que, sin embargo, estaban ahí, atadas a su lengua: iglesia, redención, dogma, comunión, sacristanes, feligreses o pecado son apenas algunas de las que él expresó con una insistencia notable. Tan notable, quizá, como las veces que sus críticos también las pronunciaron. Somos nuestras palabras y si para Paz “la poesía no busca la inmortalidad sino la resurrección”,[24] en muchos de sus poemas podemos escuchar, como en la misa, la estructura musical de la oración y su responso: “esto que digo es tierra / sobre tu nombre derramada: blanda te sea”, dice en Pasado en claro.[25]

Lejos de mí el deseo de mostrar a Paz como un poeta o un intelectual católico. Sólo de mencionarlo se me traba la lengua como si estuviera incurriendo en

pecado y más bien deseo apuntar que su vida fue la del converso que encarna una violencia apasionada contra su propio error. Esa extraña forma de expiación se volvió batalla. Pero ¿cuántas veces asistimos a la confesión de sus pecados?, empezando, lo sabemos, con el mea culpa de su actitud durante el congreso en Valencia, cuando le tocó

ser testigo de la reacción religiosa —o, más exactamente, inquisitorial— de los escritores comunistas y de sus aliados ante las críticas más bien suaves que había hecho Gide de la realidad soviética. Confieso que a mí, como a otros amigos de esos días [...] nos indignó y entristeció la saña de los acusadores de Gide pero ninguno de nosotros se atrevió a contradecirlos en público".[26]

El peor pecado para Paz —entonces y hasta la última de sus confesiones, a finales de 1997, sobre su ceguera ante la corrupción del régimen salinista— fue el hecho de quedarse callado. Tal vez por ello hizo propia la sentencia de Orwell: "decirle a la gente lo que la gente no quiere oír". Hoy, los particularismos son los aparentes vencedores en un mundo al que se le ha restringido la posibilidad de pensar y a cambio se le ha ofrecido el eufemismo hipócrita de lo políticamente correcto. Es paradójico este mundo que dice respetar la diferencia y al mismo tiempo prohíbe y sataniza la crítica, la distinción y la disensión, que fueron esenciales en la vida de Paz. Pero, ya lo dijo Zaid hace mucho tiempo, en este mundo hay que estar "con los buenos, sean buenos o sean malos",[27] denunciando así la imperiosa necesidad de pertenencia de los intelectuales a las causas aparentemente justas.

Para el pensamiento militante, antes y hoy, Paz es un conservador, pues su poética y su política parten de una dialéctica que se resuelve en la reconciliación y no en la confrontación. Ésta es, de todas las paradojas que encarna la figura de Paz, una de las más profundas: la de un hombre que nunca rehuyó e incluso buscó la confrontación y que, no obstante, siempre deseó la reconciliación que le hemos negado mientras transita su largo camino purgatorio.

¿De qué iba, entonces, a hablar aquí? ¿Del Paz que creyó en Salinas?, ¿del Paz que armó una trifulca con Neruda cuando el chileno le espetó "Su camisa está más blanca que su conciencia"?, ¿del Premio Nobel que, ante el asombro de

propios y extraños, volvió a colaborar en el Excélsior de Regino Díaz Redondo en la última década de su vida?, ¿del escritor que corrigió sus poemas, sus ensayos, mil veces y nos ofreció, por obra de eso que llaman con desprecio "revisionismo", una "versión" de sí en sus obras completas, en su correspondencia?, ¿del poeta que, dicen, creía "en el eterno retorno" y por eso Piedra de Sol —aseguran con palabras que sólo pueden llenarme de asombro— es la consagración poética del priismo?, ¿del "misógino", del "clasista", del "poeta de Televisa"?, ¿del amigo que "traicionó" a Carlos Fuentes?

En México son tantos los reproches a Paz, que una lista que los enumerara sería muy superior a la de sus alabanzas, y lo digo con números en la mano en este ejemplo: de los 568 artículos que revisé en la prensa a propósito de la polémica suscitada por la organización del Coloquio de Invierno en 1992, 82% de ellos son críticas a Paz, y no repetiré aquí la historia aquella de la quema en efigie de su imagen, pues Gabriel Zaid lo hizo mejor que yo al recordar cómo, tres días después del discurso de Paz en Fráncfort, "ya estaban listas 228 firmas de 'profesores de todas las ramas científicas y culturales' contra un pasaje del discurso".[28] De 82% de los artículos o notas aparecidos en los diarios donde se criticaba a Paz en 1992, 73% fueron escritos por individuos adscritos a la academia, lo que marca de algún modo la primera tendencia crítica sobre la que quiero conversar. Otros de sus malquerientes fueron, son, los poetas.

Ofrezco una disculpa anticipada por hablar de mí misma, pero la crítica supone un vuelo, el camino del boomerang: el que va de nosotros al objeto de nuestra crítica y el camino de vuelta, que concluye en nosotros, los que criticamos. Así, los ejemplos que daré enseguida me sirven para intentar una imagen, quizás errónea. Son sólo dos notas, dos estampas de mi paso por la academia, a la que pertenezco. Cuando en 2006 intenté inscribirme al doctorado en la UNAM, mi proyecto de tesis consistía en hacer una revisión de la revista Vuelta. Preparé el protocolo de investigación durante un año. Sin embargo, mi proyecto fue rechazado con el argumento de que "Vuelta no es un corpus literario" y, por si no fuera suficiente, ya existían muchas tesis sobre Paz, aunque en mi protocolo insistía en que Vuelta no era Octavio Paz. Solicité y obtuve la gracia de presentar otro proyecto, en quince días. Se trató de una investigación sobre "Poesía y trascendencia" en la obra de dos poetas mexicanos: Elsa Cross y José Luis Rivas. En mi bibliografía de apoyo y en las citas de mi argumentación aparecían referencias explícitas a Octavio Paz y a T. S. Eliot. Con amabilidad me informaron que tenía un día para modificarlo porque Eliot y Paz no eran fuentes bibliográficas que aportaran un conocimiento teórico al tema.

Años atrás, cuando crucé por primera vez la puerta de esa misma facultad, asistí a la que considero la mejor clase que tuve nunca. En ella brillaba con una luz especial la figura que muchas mañanas Huberto Batis —uno de los firmantes de aquel mensaje de solidaridad que Paz había recibido en India— convocaba al recinto: era una presencia terrible, asombrosa, gigante de inverosímil, era una leyenda viva que no tenía dedicada una materia, un seminario o una cátedra, sobre la que en ningún otro curso se nos hablaba y que, sin embargo, estaba entre nosotros todos los lunes en el salón de Huberto: era Octavio Paz. Sé bien que, si mi querido profesor estuviera aquí sentado, no le gustaría escuchar esto, pero cualquiera que haya tomado sus cursos podrá asentir que sus mejores clases, las más emocionantes y divertidas, ocurrían cuando nos narraba alguna de las prodigiosas aventuras no de un héroe o un monstruo, sino de una extraña mezcla de ambos, esa forma del amor-odio que ha inspirado Octavio Paz. Ya en semestres posteriores, cuando Huberto nos entregó el programa de teoría literaria, nos dijo: "exenta quien publique en Vuelta". Nadie exentó. Hoy, aunque haya pasado un cuarto de siglo, Paz esté muerto y Vuelta no exista más, la relación que la provincia letrada establece con la figura del poeta es muy similar a la que Batis nos dejaba ver hace ya tanto. Y digo la provincia letrada porque, afuera de las aulas y corrillos literarios o universitarios, Paz es sólo un poeta y

muchos jóvenes, muy jóvenes, repiten sus versos porque en ellos encuentran un reflejo de sí mismos y la voz de Paz se vuelve su propia voz, inscrita en sus cuadernos, en sus cartas de amor, en sus muros de Facebook, incluso como pintas en las bardas.

Y dije también “la figura del poeta”, porque muchas veces, cuando hablamos de Paz, no hablamos de su obra sino del imaginario que rodea a la persona y lo construye como el personaje de una oscura leyenda o de una leyenda heroica. “El Paz que quedará —concluyó Luis Villoro en aquel ensayo— es el que supo abrir una puerta a otra realidad. Porque sabía que una vida incapaz de perturbar al mundo no merece ser vivida”.[29] La suya lo perturbó y tal vez por eso estamos aquí hoy hablando nuevamente sobre Paz, aunque creamos que Paz no ofrece aportaciones “teóricas”, aunque creamos y sepamos que Paz se equivocó no una, sino muchas veces. Aunque temprano, o quizá demasiado tarde, haya reconocido sus errores, y nosotros no se lo reconozcamos.

Quizá valdría la pena preguntarnos por qué nosotros seguimos ocupados en su crítica. Tal vez encontraríamos la respuesta y nuestra propia imagen en ese libro que hoy ya se considera “superado”, El laberinto... ¿Por qué, aún hoy, utilizamos a Paz como el emblema de nuestras batallas o el demonio al que debemos combatir? ¿Con qué máscara lo acusamos falsamente de traidor a la causa buena de los pobres mientras con nuestra cara cobramos de asesores un sueldo en la soleada oficina de un político o un voraz empresario? ¿Qué hay, en su obra, en su persona, en la relación que estableció con nosotros —sus lectores—, para que sigamos excavando una trinchera con su nombre; para que sigamos usufructuando o malinterpretando sus palabras; para que sigamos esperando de él, de un lado y otro, un comportamiento distinto al que entenderíamos, justificaríamos e incluso aprobaríamos si se tratara de cualquiera de nosotros? Un comportamiento que, si analizamos bien, corresponde al del compañero de batalla, al del hermano.

No hace tanto, el Día de Muertos de 2012, el poeta Luis Vicente de Aguinaga escribió en su muro de Facebook: No podían hablar bien de Garro sin hablar mal de Paz.

No podían hablar bien de Huerta sin hablar mal de Paz. No podían hablar bien de Sor Juana, Reyes, López Velarde o Villaurrutia sin hablar mal de Paz. No podían

hablar bien de Vasconcelos, Rulfo, Salazar Mallén, Sabines, Revueltas, Alatorre, Fuentes, Monsiváis, los estridentistas, los muralistas, los infrarrealistas, los zapatistas, los alarmistas, los consumistas, los futbolistas, sin hablar mal de Paz. Al final, en un alarde de congruencia, tampoco podían hablar bien de Paz sin hablar mal de Paz.[30]

Esta larga cita podría considerarse una exageración retórica, propia de poetas, pero si se le mira bien, hasta hacen falta líneas.

A su muerte, Soledad Loaeza lo describió como un "marginado de la intelligentsia",[31] al tiempo de subrayar "la sorprendente paradoja que encarna Octavio Paz, de ser marginal a las élites intelectuales y universitarias mexicanas, pese a ser también el más distinguido de sus escritores y poetas".[32] Hoy muchos poetas no lo reconocerían siquiera como uno de los suyos. En la reserva subsidiada en la que hoy nos autoconfinamos los poetas, la figura de Paz encuentra "consenso" en la idea de que petrificó la poesía mexicana. Los poetas siempre forman grupos enemigos; sin embargo, de un lado y otro, líricos y antilíricos, rebeldes o mainstream (aunque convenga negarlo), coinciden en señalar a Paz como el gran demonio, el patriarca, el poeta priista, el censor, el hombre que impidió el ascenso de las nuevas voces poéticas y que hizo casita aparte, negándole la entrada a los "rebeldes". Para todos es un muerto indeseable, pero no está tan muerto, pues no dejan de mencionarlo, aquí, allá, o en cada uno de los prólogos de las muchas antologías cuyos "curadores", como ahora pomposamente se llaman, incurren en las mismas prácticas que denuncian en Paz, más de oídas que cierto: sus antologías no son, en absoluto, incluyentes. No tendrían por qué serlo, pero en el caso de Paz es delito de lesa humanidad poética.

Los poetas se han propuesto hacer una guerra a las prácticas "oficialistas" de la era paciana; sin embargo, gran parte de ellos engrosa el catálogo de Tierra Adentro, obtienen las becas del Fonca, del SNCA o la Fundación para las Letras Mexicanas; apoyan sus proyectos "independientes" con fondos de Conaculta o sus versiones estatales; participan en todos los premios que son financiados por el Estado y acusan a Paz de haber creado ese monstruo que nos mantiene: Conaculta. ¿Y su poesía? Quizá se asombraran, si se leyeran críticamente, al encontrar en sus propios versos las palabras, los giros, los ritmos, las imágenes de Paz.

Yo no tengo las credenciales teóricas para analizar su pensamiento. Nunca conversé con el poeta y, sin embargo, puedo recordar con claridad el primer momento en que lamenté su ausencia. Como todos, hipnotizada por las imágenes de la pantalla, vi despeñarse la figura de un hombre, elegantemente vestido y de cabeza, la rodilla flexionada en su vuelo final con rumbo hacia el derrumbe de aquellas torres gemelas. Entonces pensé en Paz. En qué diría Paz. Y desde ese día hasta hoy cuántas veces me lo he preguntado. ¿Acaso un hombre solo podría dar alguna respuesta? No. Más que respuestas, Paz nos ofreció preguntas, paradojas tan notables como la vida de un hombre que nos habituó a mirarlas sin espanto y que se volvieron, incluso, títulos de sus libros. “Sí y no”, es frase recurrente cuando lo recordamos, pero esos monosílabos son, para mí, la representación de la mayor paradoja que nos entregó.

“La libertad no es una filosofía y ni siquiera es una idea: es un movimiento de la conciencia que nos lleva [...] a pronunciar dos monosílabos: sí o no”,[33] dijo en “Poesía, mito, revolución”. El ejercicio de la libertad era para Paz, entonces, excluyente y lo practicó con pasión, incluso con violencia. Su pensamiento poético, que no sólo se expresó en sus versos, fue incluyente, pues ante el si sólo si del lenguaje analítico, la poesía opone la palabra también.

Se ha dicho hasta el hartazgo que no podemos entender el pensamiento de Paz si olvidamos que fue, antes que otra cosa, un poeta. Es una verdad irrefutable pero tal vez no entendemos con claridad, o nos cuesta aceptarlo, que en ese también de su pensamiento poético estamos sus lectores, sus admiradores y críticos, pues toda la aventura de Paz fue la construcción de un mapa verbal para buscar al otro, que somos nosotros. Al ejercer la crítica, Paz nos ofreció también el sitio privilegiado del interlocutor.

Quizá por eso hoy lo sigamos pensando, discutiendo con él, y el largo camino purgatorio de aquel hombre que buscaba, por la confrontación, la reconciliación, sea, de algún modo, también nuestro. Una cosa es segura, sin embargo. Aún hoy, en su andar pueden oírse las palabras que le escribió a Tomás Segovia en 1965: “ver con la cara levantada, afrontar al otro. Eso es lo que nos hace falta, lo mismo en la política que en la amistad o el amor”.[34]

La crítica es un boomerang. Siempre vuelve a nosotros. En estos días aciagos para México quizá sería deseable que emprendiéramos ya ese camino. No sé si será de expiación, mejor de reconciliación. Cada quien puede tomar la ruta que prefiera. A mí me sirven como guía las últimas palabras de Octavio Paz en el primer editorial de Vuelta: “Un pueblo sin poesía es un pueblo sin alma. Una nación sin crítica, es una nación ciega”.[35]

VI. COMERSE AL MUNDO: OCTAVIO PAZ

Y LOS PELIGROS DE LA VOCACIÓN

ARMANDO GONZÁLEZ TORRES

PREÁMBULO

Octavio Paz fue la presencia intelectual mexicana más descollante en el mundo del siglo XX y, dadas las múltiples resonancias de su obra, acaso seguirá siendo un punto de referencia y discusión en diversos campos. Desde la literatura, Paz rebasó los lindes de lo "literario" y aventuró una crítica extensiva de la cultura que abarcaba la sociedad, la política y el arte. Por eso, sus creaciones, argumentaciones e intuiciones resumieron debates fundamentales, abrieron vetas en muy distintas disciplinas y, todavía, suscitan la atención tanto del crítico literario como del historiador, el politólogo o el antropólogo.

Más allá de su indudable reinado en el canon mexicano, cabe preguntarse si en Hispanoamérica es posible encontrar otra figura que, partiendo del campo de la literatura, haya ejercido una influencia tan vasta en el arte, el pensamiento y la política. Cierto, hay muchos poetas (Alberti, García Lorca, Neruda, Vallejo) con los que puede decirse que el idioma español canta, y con Ortega y Gasset el español comienza a pensar con buena prosa, pero en nadie, como en Paz, el idioma español intenta cantar, pensar y participar en la esfera pública al mismo tiempo. Paz deja un legado difícil de equiparar en, al menos, cuatro dimensiones:

•Como autor de una obra poética fundamental que cultiva las más diversas formas, desde el poema de largo aliento hasta el haiku o la poesía visual, que dialoga con las distintas tradiciones y que apuesta por la experimentación y la permanente renovación.

•Como un autor que no sólo escribe poesía sino que reflexiona sobre la poesía, lo cual se refleja en una serie de poéticas pioneras que, con mayor articulación y profundidad que otros grandes poetas-críticos del siglo XX, buscan establecer una genealogía del movimiento poético moderno, definir la función y el estatus de la poesía en la vida contemporánea e indagar en el acto creativo y en las relaciones entre estética e historia.

•Como ensayista misceláneo, dueño de una curiosidad omnívora, de una gran capacidad de asimilación y síntesis, y de una forma ecuménica de entender y apreciar la cultura, cultivando lo que solía llamarse la correspondencia de las artes y el pensamiento.

•Como un ensayista político y social, que combina la imaginación y la intuición moral con el realismo y que ofrece perspectivas concretas y propuestas prácticas.

Pero ¿cómo preserva un intelectual maduro ese fuego de la etapa adolescente? ¿Cómo llega un solo autor a influir en tantos campos? Al igual que la mayoría de los jóvenes de su época, el adolescente Octavio Paz deseaba comerse al mundo; su curiosidad desbordante y su temperamento impetuoso lo impulsaban a enterarse de todo y a inmiscuirse activamente en su presente. Era poeta, lector voraz, disidente de tiempo completo y enamorado ingobernable y temible. Pese a la aparente dispersión de sus intereses, desde su juventud aspiraba a conectar saberes y conciliar contrarios. La supervivencia del adolescente Octavio Paz es un prodigio que adeuda mucho tanto a la voluntad del propio Paz como a ciertos factores azarosos que fungen como aliados o enemigos de la promesa. Porque muchos jóvenes de genio se despeñan o se desmotivan, los talentos más brillantes llegan a burocratizarse, a los mayores ideales les crece panza y encanecen prematuramente.

En su conocido libro Enemies of Promise, Cyril Connolly se refiere a los múltiples peligros que van desde la afición a la bohemia y la ideología hasta el éxito o la fama tempranos, que acechan al aspirante a escribir una obra maestra.[1] A partir de esa descripción de las acechanzas en torno a un autor, es posible inferir que la consumación de una vocación literaria requiere talento, un rígido ascetismo intelectual frente a las tentaciones y hasta suerte. En este texto se busca pasar revista a algunas de las decisiones fundamentales y hechos circunstanciales que permiten explicar la evolución de Octavio Paz de una joven

promesa a un espíritu universalista de amplia irradiación. Por ejemplo, ¿cómo eludió el joven Paz empantanarse en la militancia ortodoxa y el ánimo fanático en que gran parte de su círculo de amistades participaba y con que él mismo coqueteaba? O más tarde, cuando, después de su experiencia en España en 1937, comenzó a alejarse de la izquierda más dogmática, ¿cómo logró matizar su distanciamiento, mantener un espíritu crítico y libertario, y no lanzarse a los extremos contrarios, como lo hicieron muchos comunistas despechados convertidos al fascismo? O, en 1968, ¿de qué manera el inesperado desenlace de su carrera diplomática permite regresar a la arena pública a un artista embelesado con el experimentalismo? O, a principios de los setenta, ¿de qué forma su decisión de no participar activamente en un partido político o el hecho de que no ingresara a la vida académica impulsan la controvertida pero significativa figura del intelectual independiente que Paz buscó encarnar?

Piénsese en escenarios hipotéticos: ¿qué habría ocurrido si el inflamado activista decide ingresar al partido comunista y escala posiciones en el directorio? ¿O si el joven Paz, que en 1937 cumplía su noviciado social en Yucatán, no recibe el telegrama donde se le invita al Congreso de Intelectuales Antifascistas en España? ¿O si, a su regreso a México en los martirizados años que siguen a la aventura española, el hombre recién casado y con una familia que mantener, que sobrevive trabajosamente a las rupturas políticas y amistosas, recibe una oferta de trabajo irrechazable del régimen de la Revolución o se agota en la faena periodística? ¿O si en su etapa en Estados Unidos hubiera prosperado su proyecto de escribir guiones bien pagados para Hollywood? ¿O si en 1968 hubiera optado por la elección racional de conservar su puesto y hubiera guardado un prudente silencio? O, al contrario, ¿si, ensoberbecido por su popularidad y los alaridos de la tribuna, en los años setenta hubiera decidido encabezar un partido político y ser candidato a cualquier cosa? ¿O si alguna universidad hubiera tenido la visión de enrolar a Paz en las filas académicas? ¿Es posible imaginar a Paz reclamando en la tribuna del Congreso por las prerrogativas de su partido? O bien, ¿defendiendo sus intereses gremiales en un sindicato universitario? Acaso en todos estos escenarios el escritor habría modificado radicalmente sus incentivos y su destino literario. Por eso, el origen de una obra y una personalidad única en las letras contemporáneas debe mucho a un conjunto de decisiones conscientes, así como a determinaciones inconscientes y casualidades afortunadas.

EL JOVEN PAZ Y LOS ENEMIGOS DE LA PROMESA

Vale la pena rememorar la conocida circunstancia biográfica. Octavio Paz es hijo único de Octavio Paz Solórzano, abogado, miembro de una familia prominente e ilustrada, y de Josefina Lozano, hija de emigrantes españoles. Ante el estallido de la Revolución mexicana, el padre participa en distintas facciones y se adhiere finalmente al zapatismo, donde cumple diversas misiones. Durante sus largas ausencias, Paz Solórzano deja a su esposa y al pequeño a resguardo del abuelo en el territorio entonces suburbano de Mixcoac.[2]

En esa casa el poeta convive con su madre, con su tía Amalia, que es la hermana mayor de su padre, una soltera madura y con pretensiones literarias, y, sobre todo, con su abuelo, Ireneo Paz, participante protagónico de la política de su tiempo, periodista, narrador e impresor. Entre el abuelo, que ya vivía su ocaso, y el pequeño y desbalagado hijo único se establece un estrecho lazo.

No se trata de una niñez idílica. Paz vive en el seno de una familia con prosapia y vocación intelectual, pero fragmentada y en franca decadencia económica. Ireneo Paz había sido un hombre con reconocimiento y una posición acomodada, pero diversas rencillas políticas fueron minando su bienestar y, para cuando Paz es un niño, la casa de Mixcoac está casi en ruinas. Por lo demás, el padre es un hombre preparado al que, sin embargo, acaso por una intransigente honestidad o por el flagelo de sus demonios íntimos, le resulta muy difícil ascender en el medio posrevolucionario.

El abuelo muere cuando el niño tiene diez años. Muerto el anciano, Paz vive su tránsito a la adolescencia escindido entre un padre activista, de frenética vida social, y generalmente ausente, y una madre resignada. Se expresa entonces de manera más clara la vocación artística como una búsqueda de singularidad y también las primeras manifestaciones de autonomía existencial y política. Por ejemplo, si bien el niño Paz estudió en un colegio lasallista, el joven se vuelve ateo y ya sólo merodea la iglesia para acechar muchachas.[3]

De una estirpe beligerante, a Paz ya no le va a tocar la pólvora de las batallas históricas de la Reforma y la Revolución, pero sí la de las batallas ideológicas. Paz asoma a la adolescencia en los años treinta, en una etapa de estremecimientos mundiales y de difícil construcción de la nacionalidad

mexicana: en el mundo se viven las secuelas de la Gran Depresión económica, la polarización ideológica entre los movimientos de izquierda y los fascismos, y conflictos bélicos, como la Guerra Civil española, que preludian la segunda Guerra Mundial. En México se cumplen las primeras décadas posrevolucionarias, se vive la transición del Maximato al cardenismo, se consolidan las instituciones del Estado y se aviva una retórica radical que busca retomar las promesas incumplidas de la Revolución mexicana. Los jóvenes ilustrados de esos años se incorporan tempranamente a la vida activa, alimentan un ánimo de cambio social profundo y muchos buscan simultáneamente la reivindicación amorosa y política, una revolución vital que permita desplegar la comunión y la solidaridad.

El ingreso a la preparatoria de San Ildefonso implica, para Paz, una temprana maduración: asume plenamente su vocación artística, conoce a sus camaradas políticos y literarios, emprende sus primeras aventuras editoriales y se inserta de lleno en la pujante vida política e intelectual de la época. Paz fatiga entonces el barrio universitario, se instala en sus cafés y atisba sus cantinas, luego corre a alcanzar el tranvía que lo llevará a su hogar suburbano o, de plano, se regresa a pie.

Paz se empapa en el activismo estudiantil: funda con otros compañeros la revista Barandal y se suma a manifestaciones políticas y a trabajos sociales, como brindar clases de alfabetización para campesinos y obreros. La inclinación política de Paz es de izquierda, aunque no milita en ningún partido y sus gustos poéticos no encajan ni en la estética nacionalista ni en el realismo socialista imperantes en esos círculos. Al mismo tiempo que se embebe en los ideales de cambio social radical que empapan a los jóvenes y que replica muchos de sus tics (retórica incendiaria, repudio a las vanguardias y al arte puro), descubre en las revistas de la época a la Generación del 27, a los Contemporáneos y a un puñado de poetas modernos, como T. S. Eliot, Saint John Perse y Rilke. Por lo demás, pese a la tendencia aislacionista que domina, hay en Paz un sentido de pertenencia universal y una conciencia aguda de la geopolítica de su tiempo.

En 1933 ingresa a la Facultad de Derecho y publica Luna silvestre, su primer plaquette de poemas amorosos, que hace llegar a sus escritores más admirados. En 1936 muere de manera trágica su padre. Paz se asume como el jefe de la pequeña familia y, también, como un hombre trágicamente moderno, libre pero a la intemperie. En 1936 abandona los estudios universitarios y en 1937 decide viajar a Yucatán para trabajar en una escuela de educación secundaria para hijos

de trabajadores.

Ese mismo año es invitado a participar en el II Congreso Internacional de Escritores para la Defensa de la Cultura, que se realizará en Valencia. Paz toma entonces dos decisiones fundamentales: casarse con Elena Garro, su novia por dos años, y emprender, ya en pareja, el viaje iniciático a Europa. En esa estancia de pocos meses fuera del país, Paz conoce a varios de los escritores internacionales más prominentes y reafirma su solidaridad con el bando republicano, aunque también observa los signos de intolerancia ante cualquier disidencia (la condena a André Gide por el relato desencantado de su viaje a la URSS) y las sangrientas disputas intestinas entre la izquierda.

Se ha insistido en que Paz no se perdona a sí mismo su pasividad ante el ataque a Gide; sin embargo, es probable que el aterrador episodio de su amigo Bosch sea más decisivo como fermento de su desconfianza en la izquierda partidaria. La historia es conocidísima: José Bosch (o Juan, como se ha descubierto recientemente que se llamaba) es un catalán ferviente y politizado que va a la misma secundaria que Paz, y quien, un poco mayor, funge como una especie de mentor del joven Octavio y lo introduce en las lecturas anarquistas (sin duda un providencial antídoto contra la militancia ortodoxa que acecha a Octavio). En uno de sus muchos altercados políticos, Bosch colma el plato a las autoridades mexicanas y, dado que es extranjero, se le expulsa del país. Paz pierde el contacto con su amigo pero se entera de su irredenta militancia política en España, de sus ligas con los anarquistas, de su participación en el frente y de su presunta muerte. Paz escribe en 1936 una sentida “Elegía para un camarada muerto en el frente de Aragón” inspirada en su amigo y, al año siguiente, viaja a España al Congreso de Intelectuales Antifascistas. En un recital en Barcelona, a punto de leer la elegía, Paz vislumbra la figura fantasmal de Bosch, tratando de pasar inadvertido entre el público. Terminada la lectura, tienen un furtivo intercambio; Bosch, más muerto que vivo, le dice que es perseguido por los comisarios comunistas y le pide ayuda, quedan de verse al día siguiente, pero Bosch no acude a la cita y desaparece para siempre.[4]

Tras su estancia en Europa, Paz regresa a México y funda, con Rafael Solana y Efraín Huerta, Taller, una revista que durará tres años y que busca conjugar una orientación de crítica social con la calidad literaria. En un editorial de esta revista publicará su credo artístico en lo sucesivo: hacer una literatura que no dé la espalda a la historia, pero que tampoco se subordine a ella. Por lo demás, Paz prosigue con una actividad copiosa: publica artículos en diarios, participa en la

elaboración de antologías y continúa con su creación poética. En 1941 publica Entre la piedra y la flor y colabora en Laurel. Antología de la poesía moderna en lengua española. En 1942 publica A la orilla del mundo. En 1943 participa en la fundación de El Hijo Pródigo, una revista más profesional y de mayor circulación que, además, implica una confluencia de generaciones y tendencias.

Pese a su productividad intelectual y artística, el ambiente de polarización política, que exige tomar partido y mantener la disciplina, incomoda al escritor y le genera fricciones cada vez más continuas. Ocurre, por la época, una serie de acontecimientos que confunden al joven progresista y lo alejan paulatinamente de varios de sus colegas. Hacia 1943 hay un incidente: Paz, ya dudoso de las ideologías, encuentra al poeta y caudillo comunista Pablo Neruda, que había sido su celoso impulsor; el mentor despechado reprocha alguna cosa al discípulo infiel, éste respinga, casi llegan a los golpes.

Así pues, desde muy joven Paz hace política, edita revistas, milita en movimientos. Es un joven compañero de ruta de la izquierda, aunque no es un doctrinario y tiene una formación compleja y omnívora. Cierto, la experiencia en España, el atestiguar la intolerancia contra quienes pensaban diferente o la delirante experiencia de la persecución de su amigo Bosch constituyen momentos fundamentales en su gradual acto de conciencia contra el fanatismo, pero su toma de posición es balbuciente y tardía y sus reflejos mucho más lentos de lo que él refiere. Por mencionar un ejemplo: Paz señala que, después del pacto nazi-soviético, él se aleja de la izquierda ortodoxa; sin embargo, Rubén Medina rastrea y cita artículos de Paz en el periódico de línea estalinista El Popular posteriores a esa fecha.[5] Estas discrepancias con su propia biografía oficial no empañan el examen de conciencia de Paz, simplemente consignan una maduración mucho más difícil y conflictiva que lo que la propia memoria consigna. ¿Qué lo salva, en este ambiente asfixiante, de volver al redil de sus compañeros de ruta, o de convertirse en un fascista converso o en un cínico desencantado que se aprovechara de las mieles del poder? Sin duda, el exilio, que lo retira del entorno tóxico de la política y las disputas domésticas y le permite ampliar su formación, refrescar su entusiasmo político con otras fuentes y ampliar sus horizontes intelectuales.

En 1943 Paz inicia un periodo de largos años en el exterior. Recibe la Beca Guggenheim y viaja a Estados Unidos. Radica en Nueva York y San Francisco y, al término de la beca, se emplea en los más inusitados oficios para sobrevivir. Su salida de México le permite, entre muchas otras cosas, airearse y conocer a la

corte de heterodoxos de su tiempo, que lo apartan de las respuestas automáticas de la ortodoxia política. Cierto, Paz ya había tenido, en su educación sentimental mexicana, contrapesos formidables a la pulsión fanática de la época: desde las lecturas anarquistas a las que es inducido por su amigo Bosch hasta el inquietante magisterio liberal de Jorge Cuesta, pasando por el conocimiento de personajes como el exiliado soviético Victor Serge. Sin embargo, salir de los estrechos círculos intelectuales mexicanos, de los onerosos compromisos políticos y de la viciada oferta laboral (burocracia, periodismo, política) le brindó mayor libertad y una considerable expansión de miras.

En Estados Unidos Paz se encuentra con nuevas perspectivas intelectuales y, sobre todo, entra en contacto directo con la tradición de la poesía estadunidense moderna, lo que dota de una mayor gravedad y recursos a su escritura poética, hasta entonces influida por modelos castizos.

Viví en San Francisco y en Nueva York, pasé un verano en Vermont y dos semanas en Washington, desempeñé oficios diversos, traté toda clase de gente, pasé estrecheces, conocí días de exaltación y otros de abatimiento, leí incansablemente a los poetas ingleses y norteamericanos y, en fin, comencé a escribir unos poemas libres de la retórica que asfixiaba a la poesía que, en esos años, escribían los jóvenes en Hispanoamérica y en España. En una palabra, volví a nacer.[6]

En 1945 Paz comienza a trabajar en la embajada mexicana en Francia y se embebe en el ambiente intelectual de la época. Paz provenía de una familia afrancesada, pero vivir en París no deja de ser una revelación. De acuerdo con Jacques Lafaye, Paz tiene contacto principalmente con los surrealistas y con los exiliados republicanos españoles, pero también con los etnólogos y antropólogos, con los americanistas, con los exiliados griegos, con los intelectuales hispanoamericanos y con la anónima y pintoresca fauna bohemia. Este eclecticismo y apertura le permiten absorber muy diversas influencias, desde el encantamiento surrealista hasta el ánimo rebelde de Camus, pasando por la posición libertaria de sus amigos griegos.[7]

Los años parisinos son de aprendizaje intensivo: nuevas influencias en poesía y,

sobre todo, nuevos horizontes intelectuales. Paz se familiariza con los movimientos filosóficos, el pensamiento lingüístico y antropológico, y la teoría política en boga. Igualmente, entra en contacto con intelectuales exiliados y disidentes de izquierda de diversos países, que discrepan de los dogmas políticos y que nutren una visión más crítica respecto al escenario político.

Atmósfera encendida: pasión por las ideas, rigor intelectual y, asimismo, una maravillosa disponibilidad. Al poco tiempo encontré amigos afines a mis preocupaciones intelectuales y estéticas. En aquel medio cosmopolita —franceses, griegos, españoles, rumanos, argentinos, norteamericanos— respiré con libertad: no era de allí y, sin embargo, sentí que tenía una patria intelectual. Una patria que no me pedía papeles de identidad. Pero la pregunta sobre México no me abandonaba.[8]

En esta ingesta embriagadora de influencias, hay dos especialmente importantes, una en lo moral y lo político y la otra en lo artístico. Algunos años después de su llegada a París Paz conoce a Albert Camus en un homenaje a Antonio Machado en el que el autor mexicano participa como orador y de inmediato simpatizan (el escritor con aire de Humphrey Bogart es quien, a decir de Paz, se le acerca para felicitarlo). Camus es apenas unos meses mayor que Paz, aunque ya ha publicado varios libros, entre ellos El extranjero, y resulta una estrella ascendente en el firmamento parisino. El aún desconocido Paz, que proviene de los entonces considerados suburbios intelectuales y hace sus esfuerzos en las tertulias parisinas, aprecia la afabilidad y sencillez del ya célebre Camus (tan distinta a la de otros santones). Camus, por su parte, goza de notoriedad cultural, aunque, en el fondo, su estatus no es muy distinto al de su colega mexicano. Apenas en 1940 abandonó Argelia y se avecindó en París y su condición no deja de ser periférica y conflictiva. Por decir algo, ha escrito, sin ser filósofo, un libro heterodoxo de tono filosófico, El mito de Sísifo, que, discutido por el público, es ignorado por los especialistas. En lo político, reconoce la situación de opresión e injusticia en Argelia, pero no cree en la violencia, ni en el matricidio cultural hacia Francia. Igualmente, pertenece genéticamente a la izquierda, pero ha roto con el marxismo ortodoxo y con la línea soviética que hace pactos deleznables y replica las atrocidades nazistas. Todo ello lo arrincona en una escena intelectual que lo celebra tanto como lo desdeña. Paz se siente atraído e identificado con

Camus y señala su ejemplo como uno de los sacudimientos íntimos más poderosos en sus convicciones éticas y su forma de entender la política. Particularmente, El hombre rebelde genera una empatía con el temperamento y la experiencia del poeta mexicano, acorralado a menudo entre ideologías y exigencias contradictorias. Camus, junto con sus entrañables socialistas griegos a los que conoce por medio de su gran amigo Kostas Pappaioannou, consolidarán esa vena libertaria y antiautoritaria en lo político que tanto marcará la transición política de Paz.

Con todo, la influencia más notoria de Paz es una vanguardia que, para esa época, ya está un poco arrumbada en la vitrina: el surrealismo. Esta influencia resultaría extraña a primera vista por un par de razones: primero, el surrealismo ya no estaba en la cresta de la ola de las novedades y, segundo, Paz, en su juventud, se había mostrado crítico de este movimiento, que le parecía escapista y poco comprometido con la realidad. Paz, en efecto, estuvo lejos de entusiasmarse con la literatura o con las exposiciones surrealistas que se conocieron en México en los años treinta.[9]

Sin embargo, en París pronto estableció afinidades amistosas e intelectuales con los surrealistas. El contacto directo le permitió a Paz descubrir nuevas posibilidades en el movimiento: es posible, por ejemplo, que sólo a partir de su estancia francesa Paz haya conocido las novelas de Breton, la cuales apreciaba más que su poesía; que haya tenido un contacto más estrecho con otros autores menos difundidos del movimiento, y, sobre todo, que los presupuestos surrealistas hayan compaginado hasta entonces con sus búsquedas estéticas. Por lo demás, el surrealismo resultó seductor no sólo para Paz: un conjunto de poetas y artistas hispanoamericanos (Varela, Molina, Matta) dieron un impulso fresco a este movimiento y asimilaron su estética de manera personal.

El surrealismo representa para Paz una influencia liberadora en el sentido vital y de la escritura, que armoniza con su ideal juvenil de hacer del amor el propulsor del cambio. El surrealismo rescata lo vital, lo primitivo, lo que fluye debajo de la conciencia y suele ignorarse o reprimirse. En particular, este encuentro que propicia el surrealismo entre lo que se consideraban las culturas exóticas y el arte moderno resulta atractivo para un autor, como Paz, venido de los márgenes, que aspira a ser contemporáneo sin convertirse en un mero imitador de las modas, y que busca una forma de proyección de su pasado que no se agote en lo pintoresco. La idea surrealista del amor, esa pasión exaltada que reta a la convención, resulta otro atractivo para este hombre que, desde su juventud,

elogiaba el poder subversivo y transformador de este sentimiento.

París no sólo es un lugar de aprendizaje vital, sino de efusión creativa, y Paz combina su trabajo burocrático en la embajada mexicana con el establecimiento de una variada red de relaciones artísticas e intelectuales y, sobre todo, con una asombrosa productividad literaria. En esa etapa Paz publica tres de los libros que marcan de manera nítida el rumbo de su trayectoria intelectual. En 1949 publica Libertad bajo palabra, una selección de la poesía que ha escrito hasta entonces, donde es visible la evolución de su inicial inquietud amorosa hacia una visión existencial más amplia y sombría, con una perspectiva de la historia. Su verso es más versátil y diestro, mayor su variedad de registros vitales y su capacidad de crear atmósferas. El joven enamorado del amor, un poco dulzón y excesivo, sin perder su espontaneidad y ardor, ha madurado: sus idilios ya no se realizan en el aire, sino en el escenario moderno de la ciudad baudeleriana y con la sombra de la historia eliotiana. En 1950 publica El laberinto de la soledad, en el que compila su visión sobre México y en el que sintetiza, reorganiza y brinda un giro literario a la amplia reflexión sobre el tema que se había realizado en el ámbito doméstico. En 1951 publica ¿Águila o sol?, un libro de poemas en prosa que lo mismo incorpora influencias surrealistas que imaginería mexicana, elucubraciones sobre el lenguaje que delirios y caprichos. Hay en este libro una presencia vasta de los mitos y fantasmas precolombinos, no como una cosmogonía, sino como visiones exóticas y legendarias.

En 1956 Paz publica El arco y la lira, un estudio de poética que intenta identificar el papel de la poesía y del poeta en la modernidad, definir genealogías y tradiciones universales y situar a la poesía hispanoamericana en la corriente mundial. En este estudio morfológico e histórico de la poesía, Paz identifica este género como la “otra voz” que, frente al imperio de la razón y sus designios pragmáticos, revive lo arcaico y reivindica las fuerzas vitales aherrojadas por la convención o el afán de lucro. Este libro es el primer fruto de su interés teórico por la poesía, que continuará desplegando en el futuro con otros libros. Pero lo que resulta más importante es que, más que una poética, El arco y la lira es una perspectiva antropológica que, además de su sustento teórico, implica una ambiciosa y exaltada defensa de la poesía y del poeta.

Cuando Paz publica Piedra de Sol, en 1957, ya ha rebasado los cuarenta años y ya es un conocido y combativo escritor. También es apreciado como un poeta que ha acuñado textos notables, aunque quizá para su propia exigencia aún no ha escrito el poema de unidad y largo aliento que permita su incorporación a la

genealogía de grandes escritores que él mismo viene delineando en sus ensayos. Piedra de Sol constituye esa suerte de examen formal y resumen vital que afirma a Paz como poeta moderno y universal.

En lo que atañe a su trayectoria profesional, a principios de los años cincuenta Paz viaja en comisiones de trabajo a Japón e India, donde se consolida su interés por Oriente. Posteriormente, en 1953, regresa a México, donde permanecerá hasta 1958. A su retorno, Paz experimenta un distanciamiento con ciertos sectores de la vida intelectual y política, particularmente la izquierda partidaria y los sectores nacionalistas más recalcitrantes. Sin embargo, estos desencuentros serán aminorados por el establecimiento de nuevos lazos de simpatía con algunos jóvenes. En su estancia mexicana, Paz realiza una dinámica y variada actividad intelectual: escribe poesía y ensayo, traduce y se interesa por las más diversas manifestaciones. Colabora en las revistas emergentes de la época, como la Revista Mexicana de Literatura, continúa haciendo crítica de artes plásticas, participa en grupos innovadores de arte dramático y mantiene el proyecto de editar su propia revista de corte cosmopolita.

Lo cierto es que este afán omnívoro del joven Paz, esta curiosidad desbordante encuentran objeto y sustento en su primera década en el exterior y le permiten enriquecer, darle verdadera potencia a su mirada poética. En efecto, dentro de la hibridez del ensayo, Paz adopta un método de interpretación que, reivindicando su oficio originario de poeta, mezcla el argumento y la metáfora. Porque la historia, según Paz, responde a hechos concretos, pero también a raíces simbólicas intangibles y no fácilmente descifrables y, al devolverle su complejidad, analizando sus dimensiones fáctica y mítica, el artista-crítico justiprecia la realidad. Si bien la defensa de la poesía como método de conocimiento que hace Paz resulta claramente una reminiscencia romántica y a veces degenera en un discurso hiperbólico, como sugería en su crítica pionera Aguilar Mora, la mayoría de las ocasiones se prueba como un procedimiento que, combinando conceptos provenientes de distintas disciplinas, genera intuiciones valiosas.[10] Su filiación poética no se traduce entonces en una mera jerga metafórica sino en un ejercicio simultáneo de investigación, reflexión e imaginación que busca reconciliar contrarios y superar diferencias, que busca iluminar el peso, a menudo indescifrado, del mito sobre la memoria y el juicio del hombre moderno.

EL 68, LA VUELTA A LA ARENA PÚBLICA

Y LAS NUEVAS TENTACIONES

Ya hacia fines de los años sesenta Octavio Paz es una presencia esencial e innovadora en la cultura mexicana e internacional; sin embargo, su incorporación definitiva en la vida pública ocurre en 1968. Para entonces, Paz cultiva una escritura experimental que rompe los límites convencionales de los géneros y prueba nuevas plataformas. En sus décadas como diplomático no ha renunciado a su personalidad cívica y ha tenido valientes gestos de independencia política que incluso merecieron correctivos burocráticos y que probablemente hicieron más tortuosa su trayectoria profesional. Sin embargo, mantiene un bajo perfil; no escribe, por ejemplo, artículos políticos y sus intervenciones en política mexicana (no poco escandalosas en las férreas reglas no escritas del servicio público) se limitan a firmar algunos manifiestos o participar en alguna manifestación antigobiernista.

Cabe preguntarse hipotéticamente qué habría pasado en la carrera intelectual de Paz sin el terremoto político del 68 o, si ante este hecho, el escritor hubiera reaccionado con la pasividad pragmática de muchos de sus colegas que en ese entonces colaboraban en el gobierno (Paz vivía una situación cómoda y personalmente feliz en la India, y la fecha de un retiro confortable ya no estaba tan lejana). ¿Qué habría pasado si no renuncia? Acaso la obra de Paz, inmersa en una preocupación y cuestionamiento sobre el lenguaje, la naturaleza de las artes y la movilidad y correspondencia entre ellas, habría alcanzado un mayor grado de abstracción y el poeta habría dado definitivamente la espalda a la historia.

Lo cierto es que Paz renuncia y recupera, con otra óptica, ese fervor político de la juventud que sus años en el servicio público no habían arrancado, pero sí apaciguado. La pasión por México, acicateada por la tragedia, vuelve muy poderosamente.

Con su renuncia al puesto de embajador en la India, en protesta por la represión gubernamental al movimiento estudiantil mexicano del 68, Paz se convierte en un símbolo de la rebeldía y su personalidad, siempre polémica y vivaz, pero hasta entonces relativamente retraída al campo cultural, incursiona de lleno en el debate público. Tras su renuncia, Paz se explaya como disidente y da cursos en

diversas universidades europeas y estadunidenses, hasta que en 1971 regresa a México.

Paz causa expectativas políticas en una generación radical; no obstante, su distancia de la perspectiva y estrategia de ciertos sectores de la izquierda se manifiesta muy pronto: Paz aboga por la revolución estética y moral; critica los vacíos del liberalismo y los vicios del capitalismo, pero, al mismo tiempo, rechaza el cambio político violento, defiende las libertades civiles y las formas democráticas, condena los totalitarismos y desconfía de los nihilismos intelectuales. Cierto, en el fondo Paz era un hombre pragmático, un gradualista del cambio político, rasgos poco taquilleros y que jamás le perdonaron sus adversarios, más impacientes con el cambio. De modo que, aunque Paz se acogió a los prestigios de la retórica del romanticismo poético, en las vibrantes coyunturas históricas que le tocó vivir mantuvo un llamado a la moderación y el sentido común. En efecto, como ensayista político y social, Paz tuvo una doble vertiente que Yvon Grenier ha identificado con el mote aparentemente paradójico de “liberalismo-romántico”, es decir, una difícil mezcla en la que se alternan e intentan conciliarse las dos principales fuentes intelectuales y políticas de la modernidad.[11] Esta crítica de la utopía nace de una experiencia personal y política tan instructiva como dolorosa, pero incluso de su experiencia laboral, como diplomático.

¿Cuáles eran las opciones profesionales de Paz al regresar a México? Si el escritor hubiera permanecido en el exterior, su bien ganado prestigio y su red de relaciones le habrían garantizado alguna posición académica o su inserción en el circuito internacional de colaboraciones y conferencias bien pagadas. Sin embargo, en México las opciones se estrechaban. En un país con pocas publicaciones y con una vida cultural dependiente de mecenas públicos, la supervivencia como free-lance se volvía casi imposible. Por lo demás, muy probablemente la figura de Paz, el intelectual un tanto romántico, autodidacta, rebelde e imprevisible en sus reacciones políticas, resultaba poco atractiva para una academia universitaria pública, en general cerrada, cuya nómina comenzaba a ser monopolizada por expertos e ideólogos.

Por supuesto, existía una opción real y seductora, que era la política. La notoriedad de Paz y la ascendencia moral que había ganado con la renuncia a su puesto diplomático podía haber sido capitalizada en la política. Paz, por otro lado, había construido un ideario heterodoxo y disperso, pero profundamente novedoso que buscaba conciliar justicia social con libertades individuales y que,

en los hechos, se parecía a lo que años después se consolidaría en el socialismo democrático europeo. Se sabe que Paz mantuvo conversaciones con líderes de izquierda, como Heberto Castillo, con miras a consolidar esa opción. Sin embargo, al final de cuentas Paz declinó participar en la política activa y volvió a una vieja y fecunda pulsión: la edición.

En efecto, a invitación del director de Excélsior, Julio Scherer, Paz crea Plural en 1971. Esta revista se convierte en una ventana cosmopolita y en un foro de crítica que convoca a los principales intelectuales mexicanos y extranjeros de la época y que genera una amplia agenda de discusión. Cuando en 1976 Excélsior, el diario que patrocinaba la revista, es víctima de una artimaña política desde el gobierno Paz y los miembros de Plural abandonan el diario y continúan, en Vuelta, su proyecto editorial de manera independiente.

La historia a partir de entonces es controvertida y conocida; Paz se convierte en un artífice de la agenda intelectual mexicana e hispanoamericana, su fama e influencia ascienden lo mismo que sus polémicas. Paz funge como intelectual independiente y como autor de culto, como libertario irredento y como colérico jefe de grupo, como disidente e interlocutor del poder.

Lo que esta narrativa de formación quiere destacar es la manera en que Paz evade varias acechanzas de la fama y la comodidad: cómo en sus años mozos se salva contra la militancia dogmática que tantos estragos causó en su generación; cómo su salida de México, en condiciones precarias, lo salva del periodismo o de la burocracia local y le brinda nuevos horizontes y formas de respiración; cómo su labor como diplomático de bajo rango, atado a una oficina y un horario a ratos extenuante, le brinda, sin embargo, disciplina y sentido de realidad; cómo su exilio alimenta su natural cosmopolitismo y apertura; cómo incluso el tardío reconocimiento que recibe (los primeros premios vienen cuando él rebasa los cincuenta años y ya ha trazado las líneas generales de su edificio intelectual) le permite la maduración cabal de una obra que, es evidente, no responde a incentivos de ocasión. 1968 es fundamental: devuelve entusiasmo cívico al poeta que podía haberse conformado con el experimentalismo, y a su regreso a México siguen las coincidencias felices, las decisiones que preservan al escritor; el hecho de que Paz haya declinado participar en un partido político o que no le hayan ofrecido una cátedra universitaria en los años setenta lo salva de introducirse en un ambiente tóxico y enfrentar conflictos de interés entre su temperamento crítico y su adscripción profesional. El golpe a Excélsior en 1976 vuelve necesario el ideal de la independencia. Muchas circunstancias que parecieran

desventajosas se vuelven ventajas: los años de ostracismo permiten desarrollar los libros, la hostilidad afina el instinto crítico y polémico, la lejanía permite observar y apreciar a México con un mejor enfoque.

En un país como México la actividad polémica es poco rentable. Después del 68 Paz pudo haber reinado con afabilidad y pasar sus años mexicanos, como hacen muchos, contemporizando con todos, apoyando las causas rentables del momento, coqueteando con las supuestas izquierdas y aceptando premios —eso sí, con el ceño fruncido—, provenientes de las supuestas derechas. Sin embargo, rechazó adaptarse a los reflejos condicionados de la intelectualidad de su época y ejerció una beligerancia incómoda, a ratos excesiva, a ratos pedante, al final de cuentas ejemplar. Porque Paz tomó posturas frente a los principales acontecimientos de su tiempo, pero no lo hizo desde las pretensiones de una certeza histórica o de una ciencia superior, sino desde un punto de vista enraizado en el parecer personal y la mirada moral.

Nadie podría pretender transitar hoy de la métrica poética a la antropología y de la demografía a la política con la desenvoltura, y a veces ligereza, con que lo hizo Paz; ni esgrimir su crítica moral, tantas veces pontificia, tantas veces certera. Actualmente, las vocaciones poderosas, las inteligencias sobresalientes, los actos excepcionales resultan chocantes o paródicos y suelen ser cuestionados por ese escepticismo sociológico que, a veces con lucidez, a veces con simplismo, reduce la actividad del intelectual público a una contribución orgánica a las hegemonías o a un salto oportunista a los medios.

Ante un panorama de empobrecimiento de la vida y la opinión pública, de degradación de la actividad intelectual, se extraña una figura como Paz, con su capacidad para unificar campos de la cultura aparentemente disímbolos, con su vena polémica y con su valor civil. Pero recuperar su legado no quiere decir apropiarse de un credo sino, al contrario, prolongar, con argumentos, la interlocución crítica que él mismo impulsó con iracunda gallardía y constancia. Por eso, es deseable abordar a Paz fuera de los estrechos marcos a que lo limitó la política de facciones de su tiempo y cotejar sus ideas con nuevas circunstancias y realidades.

Acaso es indispensable superar la memoria estereotipada y fijada en los años del Paz como mentor o antagonista político y volver a sus múltiples y ricas etapas y facetas: el Paz cachorro que busca conjugar poesía y transformación social; el Paz desencantado que alrededor de los treinta años observa a México con una

mezcla de desilusión y deseo de redención; el Paz maduro que alrededor de sus cincuenta años se identifica con el ánimo libertario de los movimientos juveniles; el Paz del 68 que quema las naves, o el Paz consagrado que sin embargo no se resigna a ser una institución y sigue ejerciendo su derecho a la disidencia. En todas esas etapas se puede observar la evolución de su obra y pensamiento, pero también la profunda continuidad que existe entre la promesa veinteañera que, llena de entusiasmo y vigor desbordante, quiere comerse al mundo y el octogenario que se arremanga los puños para pelear y ejercer el pensamiento incómodo.

TERCERA PARTE

HISTORIA Y ALTERIDAD

VII. LA REVOLUCIÓN EN PAZ

RAFAEL ROJAS

ERA INEVITABLE que un intelectual como Octavio Paz, escritor nacido en México en 1914, que desde su obra poética y ensayística entabló un diálogo permanente con la historia de su país, colocara en el centro de su pensamiento literario e histórico el concepto de revolución. México había producido la primera revolución del siglo XX latinoamericano y Paz, hijo de un abogado zapatista y vasconcelista, creció y se formó intelectualmente en el México refundado luego de la gesta antiporfiriana, encabezada por Francisco I. Madero y Emiliano Zapata, Francisco Villa y Venustiano Carranza, que tuvo en la Constitución de 1917 su modelo de sociedad y Estado.[1]

En las páginas que siguen intentaré un breve recorrido por la representación intelectual del fenómeno revolucionario en la obra de Paz, deteniéndome en dos momentos de su biografía política: el periodo que va desde sus primeros poemas, en los años treinta y cuarenta, hasta 1968, y, luego, la madurez de los años de Plural y Vuelta. En buena medida, la idea de revolución en Paz muta conceptualmente entre un periodo y otro. Si para el joven poeta, la revolución era, fundamentalmente, una rebelión o una revuelta, lo mismo en tiempos de Zapata, en México, que en mayo del 68, en París, para el intelectual público de los años setenta, ochenta y noventa, la revolución, en Europa del Este, México o Cuba, será la forma demagógica de nombrar distintos tipos de dictadura.

La crítica de la revolución en Paz, como un mecanismo histórico constructor de regímenes autoritarios, llegó a su punto culminante en los años de la caída del Muro de Berlín y las transiciones a la democracia en América Latina y Europa del Este. Sin embargo, no es imposible advertir en los años de vida del poeta una vindicación del fenómeno revolucionario, especialmente en México, como creador de un Estado, capaz de reformarse a sí mismo y de propiciar la democratización de la sociedad. La idea de la revolución, en Paz, parece moverse pendularmente de la asunción al rechazo y del rechazo a la asunción, escenificando el desdoblamiento de su escritura al calor de la historia.

LA MAGIA DE LA REVUELTA

A mediados de los años treinta, cuando el veinteañero Paz, estudiante de derecho y filosofía y letras en la UNAM, comienza a escribir, tiene lugar la radicalización revolucionaria del gobierno de Lázaro Cárdenas, por medio de la política agraria, nacionalizadora y educativa, y la Guerra Civil española. Paz se involucra intensamente en ambos procesos: participa en el II Congreso Internacional de Escritores para la Defensa de la Cultura, en Madrid y Valencia, en 1937, junto a César Vallejo, Pablo Neruda, Nicolás Guillén, Juan Marinello y Alejo Carpentier, y toma parte en las misiones educativas de Yucatán, impulsadas por los gobiernos de Cárdenas y de los gobernadores yucatecos Florencia Palomo Valencia y Humberto Canto Echeverría.

A pesar de que Paz excluyó de las ediciones personales de su obra poética, a partir de Libertad bajo palabra (1960), el cuaderno “¡No pasarán!” (1936), un largo poema de adhesión pública a la segunda República Española, a dos meses del golpe franquista, y de que desde muy joven renegó de ese tipo de “poesía comprometida” o “de comunión”, el concepto de revolución recorre buena parte de su poesía juvenil. La conexión que en el aprendizaje ideológico del joven Paz establecieron el cardenismo y la Guerra Civil española se lee en poemas de aquellos años como “Entre la piedra y la flor”, donde se reconstruyen los escenarios de la reforma agraria, la alfabetización y la crítica al capitalismo, o en “Elegía” y “Los viejos”, donde se habla de “camaradas muertos en el ardiente amanecer del mundo” y de la “sangre en destierro de hombres partidos por la guerra y campesinos de voces de naranja”.[2]

Pero que Paz abandonara la poesía comprometida no quería decir que, por momentos, se acercara a una poesía civil, en la que lo político aparecía desde un extrañamiento moral, por momentos, contradictorio con su propia ideología. En algunos poemas de esos mismos años, como “Soliloquio de medianoche”, que comparte el aliento y la atmósfera con “Entre la piedra y la flor”, o “El ausente”, en el que el poeta emprende una angustiosa cavilación sobre la existencia de Dios, Paz colocaba a la revolución como una de las grandes entidades simbólicas frente a las que se movía entre la certeza y la duda, la posesión y la pérdida:

Subieron por mis venas los años caídos,

Fechas de sangre que alguna vez brillaron como labios,

Creí que al fin la tierra me daba su secreto,

Pechos de viento para los desesperados,

Elocuentes vejigas ya sin nada:

Dios, Cielo, Amistad, Revolución o Patria.[3]

Como observa Domínguez Michael, estas tensiones entre la poética y la política de Paz, entre los años treinta y cuarenta, estuvieron relacionadas con una suerte de escisión sufrida por el poeta entre su inclinación a seguir la estética de Contemporáneos, por un lado, y sus genuinas simpatías políticas por el comunismo.[4] La polémica con Rubén Salazar Mallén, a fines de los treinta, y luego la ruptura con Pablo Neruda en los cuarenta, produjeron, en Paz, el acomodo decisivo entre una idea vanguardista de la poesía, un posicionamiento político a favor de un socialismo democrático, cercano al trotskismo y al anarquismo, y una visión de la historia de México, que giraba en torno a la idea de la revolución como apoteosis del ser mexicano.

La idea central de El laberinto de la soledad (1950) ya está planteada en una serie de artículos que Paz publicó en 1943, en el periódico El Universal, y, especialmente, en “Poesía de soledad y poesía de comunión”, recogido luego en Las peras del olmo (1957). Aquellos textos, que intentaban resolver la tensión entre literatura y política en la obra de Paz, acabaron esbozando una “poética de la historia”, como ha señalado David Brading, que hizo de El laberinto de la soledad una suerte de llave de acceso o punto de partida y llegada de toda la obra del poeta y ensayista mexicano.[5]

Lo primero que llama la atención en el tratamiento del concepto de revolución en ese ensayo es, justamente, el uso de la mayúscula. Para Paz la revolución en la historia de México es una, la de 1910, y por eso la escribe, la mayoría de las veces, con R capital. En El laberinto de la soledad hay una evidente reticencia a

reconocer como revolución la guerra de independencia de principios del siglo XIX. No porque sea “ambigua”, o a medio camino entre el antiguo régimen —el virreinato de la Nueva España o la “Colonia”— y el nuevo —la República—, ya que toda revolución, según Paz, lo es, sino porque las gestas de Hidalgo, Morelos y Mina —los tres próceres que cita— le parecen, más bien, una cadena de rebeliones, que continúa luego con la “era de los pronunciamientos” del siglo XIX.[6]

Paz se refiere a la guerra de independencia como rebelión y, también, como “guerra de clases”.[7] Cuando Paz se refiere, en dos ocasiones, a “nuestra Revolución de Independencia” lo hace, curiosamente, para colocar la epopeya separatista mexicana en un rango inferior, desde el punto de vista revolucionario, si se compara con la sudamericana y, especialmente, con la neogranadina, la de Miranda, Bolívar y Bello: “nuestra Revolución de Independencia —dice Paz— es menos brillante, menos rica en ideas y frases universales y más determinada por las circunstancias locales”.[8] Más adelante regresa al mismo asunto: “nuestra Revolución de Independencia jamás manifiesta las pretensiones de universalidad que son, a un tiempo, la videncia y la ceguera de Bolívar”.[9]

De acuerdo con la terminología historiográfica más extendida, Paz llama “Reforma” al movimiento liberal de transformación social, económica y política que emprendió la clase política mexicana entre los años cincuenta y setenta del siglo XIX. Su comprensión del momento juarista como ruptura con el pasado y la asociación de esa ruptura con una reforma y no con una revolución pesó mucho en la conceptualización de esta última como un fenómeno ambivalente y paradójico, que quiebra y, a la vez, restablece los lazos entre el presente y el pasado. A pesar de ello, en algún momento, refiriéndose a la Reforma, Paz habla de una “Revolución liberal”.[10] Pero lo hace, como en el caso de la Independencia, para señalar los límites de aquella lógica revolucionaria liberal, si se compara la experiencia mexicana con la europea: “contra las previsiones de los más lúcidos, la Revolución liberal no provoca el nacimiento de una burguesía fuerte, en cuya acción todos, hasta Justo Sierra, veían la única esperanza para México”.[11]

Tras el largo lapso de enmascaramiento del liberalismo mexicano, que Paz asocia con el Porfiriato, viene la irrupción de la verdadera “Revolución mexicana”. La noción histórica de la Independencia y la Reforma como dos movimientos de conexión de México con el mundo, el primero a partir de las ideas ilustradas y el segundo a partir de las liberales, determinó, en buena

medida, su idea de la Revolución de 1910. Esta última, a diferencia de las otras dos epopeyas, no había sido un acontecimiento vinculado al devenir global sino un fenómeno estrictamente nacional. Un hecho que no sucedía en orden de causalidades mundiales sino que "irrumpía" en la historia de México como "revelación del ser" mexicano.[12] Paz sigue a Silva Herzog en el juicio cuestionable de que la Revolución mexicana "no tuvo nada en común con la Revolución rusa, ni siquiera en la superficie; fue antes que ella".[13] Para Paz ese carácter casi mágico o súbito del estallido revolucionario hace que, aunque posee "causas" y "antecedentes", carezca de "precursores" intelectuales o ideológicos.[14]

A diferencia de historiadores como James D. Cockroft, François-Xavier Guerra o Charles Hale, quienes hablarían luego de precursores intelectuales de la Revolución mexicana, Paz no consideraba a Andrés Molina Enríquez, Filomeno Mata, Paulino Martínez, Juan Sarabia, Antonio Villarreal, Ricardo y Enrique Flores Magón o Emilio Rabasa —a quien ni siquiera mencionaba— como precursores y mucho menos "intelectuales", ya que "ninguno de ellos era verdaderamente intelectual".[15] La identidad de la Revolución mexicana, según Paz, tenía que ver con su naturaleza inusitada y con su aislamiento global: "la ausencia de precursores ideológicos y la escasez de vínculos con una ideología universal constituyen rasgos característicos de la Revolución y la raíz de muchos conflictos y confusiones posteriores".[16]

Aunque Paz no citaba a Daniel Cosío Villegas en aquellas páginas —los únicos historiadores profesionales que refería eran Silvio Zavala y Jesús Silva Herzog —, su idea del Porfiriato como un régimen autoritario que puso límites a la hegemonía regional de Estados Unidos en la región y, sobre todo, como un periodo de "enmascaramiento" o de "simulación" de la modernidad tiene algunas sintonías con obras de Cosío Villegas, posteriores a El laberinto de la soledad (1950), como Estados Unidos contra Porfirio Díaz (1956), La Constitución de 1857 y sus críticos (1957) y El Porfiriato. Vida política exterior (1960). Naturalmente, Paz agregaba a la visión historiográfica de Cosío Villegas una interpretación antropológica y, específicamente, mitológica del fenómeno revolucionario, abastecida por varias corrientes de pensamiento: la escuela de filosofía de lo mexicano (Samuel Ramos, José Gaos, Emilio Uranga, Leopoldo Zea), la sociología cultural francesa (Roger Caillois, Jacques Soustelle, Marcel Mauss, Lucien Lévy-Brull), el surrealismo, Sigmund Freud y el psicoanálisis.[17]

Es ese campo referencial, sobre todo francés, de los años cuarenta y cincuenta el

que permitiría, como sugiere Domínguez Michael, una comparación entre las tesis de El laberinto de la soledad (1950) y los dos ensayos fundamentales del psiquiatra martiniqueño Frantz Fanon Piel negra, máscaras blancas (1952) y Los condenados de la tierra (1961). Si en el primero Fanon denunciaba el enmascaramiento de la cultura colonizada, en un sentido similar a la descripción de las máscaras del mexicano en Paz, en el segundo ya defenderá una descolonización radical, basada en la violencia revolucionaria, que produzca una cultura y un Estado nacionales, capaces de relacionarse y mirarse cara a cara con las culturas y naciones metropolitanas.[18] Las diferencias entre Paz y Fanon, como observa Domínguez Michael, son notables, pero ambos autores, con similares lecturas francesas, otorgan un papel primordial al mito y a lo sagrado en la historia y, específicamente, en la revolución.

La Revolución mexicana, según Paz, es un suceso único porque revela y, a la vez, cifra el ser mexicano, pero también porque los mexicanos la viven como un suceso mítico y sagrado: como una fiesta y, a la vez, un exorcismo. Esta visión antropológica de la Revolución, en tanto revelación de un ser nacional, genera necesariamente una interpretación unitiva del fenómeno revolucionario, que constriñe su pluralidad ideológica y política. Aunque Paz citaba varias veces a Silva Herzog, no compartía del todo la idea del historiador, desarrollada pocos años después en su Breve historia de la Revolución mexicana (1960), de aquel proceso como una sucesión o una yuxtaposición de varias revoluciones: la antirreeleccionista, la maderista, la zapatista, la anarquista, la villista, la carrancista o la constitucionalista, sin que esta última pudiera presentarse como síntesis de las previas.[19]

En el fondo, para Paz la Revolución mexicana es, esencialmente, la revolución de Emiliano Zapata, el líder revolucionario al que dedica el pasaje más extenso de El laberinto de la soledad. Si la Revolución, como dice Paz, fue un movimiento caracterizado por la "carencia de un sistema ideológico previo y el hambre de tierras", entonces lo revolucionario mexicano, por antonomasia, es el agrarismo sureño.[20] Lo "original" y "verdaderamente auténtico" es esa masa de campesinos que se levantan en armas para rescatar formas ancestrales de tenencia comunal de la tierra, como el calpulli o el ejido, enajenadas o confiscadas por las reformas liberales de la República Restaurada y el Porfiriato, que reprodujeron las haciendas del antiguo régimen.

El "tradicionalismo" que Paz observa en Zapata le sirve tanto para afirmar el carácter paradójico o ambivalente con que toda revolución rompe y, a la vez, se

reconcilia con el pasado, pero también para privilegiar el sentido de revuelta popular espontánea que tuvo el movimiento campesino. A diferencia de Silva Herzog, a quien tanto citaba, Paz no creía que el intento de organización constitucional del proceso revolucionario, no obstante el peso que dio a la restitución y dotación de ejidos, formara parte de la esencia de la Revolución. Con Carranza y la Constitución de 1917, que, a juicio de Paz, intentaron dar "permanencia al programa liberal", heredado de la República Restaurada y el Porfiriato, "se abrió nuevamente la puerta a la mentira y la inautenticidad".[21]

Una de las implicaciones más tangibles de la sinécdoque de Paz —entender por Revolución mexicana la revuelta zapatista— era que el proceso histórico de 1910 a 1917 era visto como una experiencia sin ideas. Este tópico de una "revolución sin ideas", que reiterará Jean Paul Sartre en 1960 a propósito de la Revolución cubana, reforzaba la connotación antropológica del hecho revolucionario, como ritual de revelación de un ser, y como manifestación espontánea de una voluntad popular que, a la vez, cifraba una identidad nacional. La idea paciana de la Revolución mexicana era deudora, por tanto, de la tradición jacobina, anarquista y, en buena medida, trotskista, que entiende los procesos revolucionarios como episodios congelados en su máxima radicalidad, como sostendría Ferenc Feher en un libro clásico.[22]

La historiografía sobre la Revolución mexicana, desde los años sesenta del siglo XX, ha cuestionado varias de las ideas de Paz sobre la Revolución mexicana. No hay mucha sintonía entre esta visión unitiva y mítica de aquel proceso y los estudios canónicos de Jean Meyer, François-Xavier Guerra, Alan Knight, Friedrich Katz o Charles Hale.[23] Pero hay, naturalmente, interlocuciones entre el ensayo de Paz y textos posteriores sobre la Revolución, como Zapata y la Revolución mexicana (1969) de John Womack y, sobre todo, La revolución interrumpida (1971) de Adolfo Gilly, con quien Paz sostuvo una interesante correspondencia en los años setenta.

LA PRÉDICA LIBERAL

En los alrededores de la revuelta juvenil de 1968, que Paz vive intensamente desde Nueva Delhi, hasta la renuncia a la embajada mexicana en la India, luego

de la masacre de Tlatelolco, el autor de El laberinto de la soledad comprende y, de algún modo, desenmascara la sinécdoque. En un ensayo, precisamente titulado “Revuelta, revolución, rebelión”, incluido en un volumen muy a tono con la filosofía libertaria de la Nueva Izquierda, titulado Corriente alterna (1967), Paz expone su preferencia por los conceptos de revuelta y rebelión, antes que por el de revolución. Sigue pensando que esta última es cíclica, en relación con el pasado, pero, a diferencia de las primeras, que son “espontáneas y ciegas”, es siempre portadora de una dualidad: es violenta y, a la vez, lúcida, es espontánea y reflexiva, es arte y es ciencia.[24]

En Postdata (1969), un ensayo en el que actualizaba las ideas de El laberinto de la soledad tras la masacre de Tlatelolco y la decadencia del autoritarismo posrevolucionario, Paz insistirá en que la segunda dimensión de la dualidad revolucionaria, aquella que se asocia, plenamente, al régimen, a la burocracia o al Estado, construido por toda revolución, es la que choca con la conciencia crítica del intelectual moderno. Para Paz entonces es evidente que la Revolución mexicana, como la francesa, la rusa o la cubana, es un suceso fundacional de esa modernidad, pero también un proceso histórico que desemboca en la edificación de un Estado autoritario que debe ser removido por una transición democrática. Una de las primeras críticas a la burocratización del socialismo cubano aparece, justamente, en Postdata, aunque con un guiño de “respeto y admiración” al Che Guevara, que no hay que ocultar:

El caso de Cuba se ajusta también al esquema que acabo de esbozar, aunque con la diferencia radical de que en Cuba ni siquiera hubo rebelión campesina: un pequeño ejército de revolucionarios liquidó a un régimen podrido y que carecía ya de todo apoyo popular, inclusive el de la burguesía. Las teorías sobre la guerrilla del infortunado comandante Guevara (la disidencia intelectual no excluye ni el respeto ni la admiración) fueron y son un extraño renacimiento de la ideología de Blanqui en pleno siglo XX. Extraño por inesperado y por desesperado. Pero Blanqui, al menos, fundaba su acción en la homogeneidad de la masa urbana, en tanto que la teoría de la guerrilla ignora la heterogeneidad entre el campo y la ciudad. Repetiré, por último, que si un movimiento campesino no se inserta en un proceso revolucionario más amplio de carácter nacional, se inmoviliza.[25]

La “crítica de la pirámide” en Postdata es, en buena medida, el punto de partida de una ascendente interpelación del autoritarismo mexicano, con sus dos pilares básicos —el partido hegemónico y el presidencialismo inacotado—, que Paz impulsará en los años setenta, desde las páginas de la revista Plural (1971-1976), y que, de algún modo, desemboca en la fundación de la revista Vuelta y en la aparición del ensayo El ogro filantrópico (1979). Es en los setenta, cuando Paz se instala en el centro de la esfera pública mexicana, como poeta, crítico y, a la vez, intelectual público, que su idea de la revolución debe reajustarse al calor de las polémicas con la izquierda y con la derecha que generaba su apuesta por la democratización de México y América Latina. Una apuesta que, a la vez que lo colocaba en las antípodas del socialismo real en la URSS y Europa del Este, lo enfrentaba al gobierno cubano, a la Revolución sandinista en Nicaragua y a las izquierdas simpatizantes de ambos regímenes.

Aunque, todavía a fines de los setenta, Paz decía defender un tipo de socialismo democrático para América Latina, su aproximación a la historiografía liberal de Daniel Cosío Villegas lo llevó a una crítica del saldo autoritario de la Revolución mexicana en aquella década, lo que, en buena medida, prepara su paso al liberalismo en los años ochenta y noventa. En un texto en homenaje a Cosío Villegas, de 1976, Paz sostenía que la Revolución mexicana había fracasado en tres propósitos: “instaurar un régimen democrático, dar razonable prosperidad y dignidad a los ciudadanos, especialmente a los campesinos y a los obreros; y construir una nación moderna, dueña de sus recursos, reconciliada con su historia y decidida a enfrentarse a su futuro”.[26]

En eso Paz coincidía con Cosío Villegas. En lo que no coincidía era en la visión positiva y, por momentos, embelesada de la República Restaurada y, en menor medida, el Porfiriato. La modernización de fines del siglo XIX, según Paz, había generado un proceso civilizatorio “imitativo”. Como en El laberinto de la soledad, Paz tenía en cuenta la idea de la “imitación extralógica” de Gabriel Tarde, pero también la crítica del mimetismo colonial de Frantz Fanon.[27] A diferencia del psiquiatra martiniqueño, el poeta mexicano pensaba que la modernidad mexicana había llegado a un punto, sobre todo por la vía del mestizaje cultural entre la “máscara” y el “rostro”, que era imposible ya una vuelta a la “cultura nacional” que implicara un regreso a Tenochtitlan o a la Nueva España.[28] Paz concluía que Cosío Villegas tenía razón en destacar el estatus moderno que alcanzaba la historia de México, a partir de la Reforma, y corregía su idea histórica de la Revolución, expuesta en El laberinto de la soledad, al asegurar que “los tres proyectos —el liberal, el positivista y el

revolucionario— son variantes de la misma idea. Los une el mismo propósito y los anima la misma voluntad: convertir a México en una nación moderna”.[29]

Estudiosos de la obra de Paz como Yvon Grenier, Maarten van Delden y, más recientemente, José Antonio Aguilar Rivera y Christopher Domínguez Michael han observado que el desplazamiento al liberalismo del poeta entre los años setenta y ochenta produjo un cambio en su narrativa sobre la Revolución que, en buena medida, decidió la ruptura con la izquierda tradicional.[30] Uno de los elementos centrales de ese cambio, que tiene ver con el posicionamiento de Paz frente a la Revolución sandinista y el modelo cubano en América Latina, que ve como proyección regional del “socialismo real”, y, a la vez, con el apoyo a las transiciones democráticas en España y Europa del Este, es que, ahora, su idea de la revolución se vuelve más universal y transhistórica. En ensayos de aquellas décadas, como El ogro filantrópico (1979), Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe (1982), Tiempo nublado (1983) y Pequeña crónica de grandes días (1990), Paz muestra mayor familiaridad con la historia de México, América Latina, Europa y Estados Unidos.

La idea de la revolución no está controlada ya por la experiencia mexicana y, dentro de ésta, por el capítulo zapatista, sino que expone mayores conexiones con la historia de Francia y Rusia, Estados Unidos y América Latina. El Paz de aquellas décadas, inmerso en las guerras culturales del último tramo de la Guerra Fría, cuestiona, a la vez, el totalitarismo comunista y el imperialismo estadunidense, desde cápsulas históricas que tienen dos revoluciones en su origen. Aunque Paz, como ha observado Xavier Rodríguez Ledesma, muchas veces cayó en el error de atribuir a Karl Marx la semilla del totalitarismo soviético, nunca dejó de compartir una visión favorable de la revolución bolchevique que, en buena medida, era otra variante de su simpatía juvenil por Lev Trotski.[31] Si el totalitarismo soviético, que se extendió a Europa del Este tras la segunda Guerra Mundial, era, a su juicio, resultado de la mezcla de burocratización de la sociedad y de la férrea autocracia estalinista, el imperialismo estadunidense, tan costoso para las soberanías latinoamericanas, en los siglos XIX y XX, era una distorsión, en la política exterior, de los valores republicanos y democráticos encarnados por la Revolución de 1776.

En la historia moderna de Estados Unidos y Rusia, México y Cuba, había una revolución en el origen que para el Paz liberal seguía teniendo sentido como hecho fundacional. Los textos históricos y políticos de Paz durante los años ochenta todavía están marcados por ese culto originario a la revolución como

motor de la historia, como acontecimiento romántico por excelencia, que traía aparejado, en la mayoría de los casos, una cultura crítica o vanguardista. Son ésos los años en que la idea de la revolución en Paz se aparta más de las nociones de “revuelta” o “rebelión”, que había privilegiado en el momento libertario del 68. No es extraño que la sacudida que representó la caída del Muro de Berlín en 1989 y el inicio de las transiciones al mercado y la democracia en Europa del Este desestabilizaran ese concepto y provocaran una aproximación de Paz a la historiografía liberal sobre las revoluciones modernas.

Una vía de acceso a esa historiografía fue la obra del historiador francés François Furet, quien sería una presencia constante en la revista Vuelta durante los años noventa. El gran historiador francés no sólo se convertiría en un referente clave para la visión de la Revolución francesa, sino también para la reinterpretación del comunismo en el siglo XX, a la luz de la caída del Muro de Berlín, la descomposición del bloque soviético y las transiciones en Europa del Este, a partir de la aparición de su libro El pasado de una ilusión. Ensayo sobre la idea comunista en el siglo XX (1995). Un artículo de Furet, aparecido en el número 160 de Vuelta, en marzo de 1990, titulado “La historiografía de la Revolución francesa”, sintetizaba muy bien el enfoque liberal, adelantado en el clásico Pensar la Revolución francesa (1980). Aunque Furet se cuidaba mucho en entender la Revolución como una sucesión de fases, ideológica y políticamente disímiles, entre 1789 y la caída de Napoleón en 1814, sostenía en aquellos textos que el “espíritu de la Revolución se revelaba”, sobre todo, en el terror jacobino de 1793.[32]

Furet asumía inscribirse en la tradición historiográfica liberal de Alexis de Tocqueville, pero lo cierto era que sus propios estudios sobre la Revolución, así como los de Mona Ozouf, partían de un concepto de “revolución” diferente al del autor de La democracia en América. En su obra El Antiguo Régimen y la Revolución, Tocqueville no entendía el fenómeno revolucionario como algo limitadamente relacionado con el año 1789 o con 1793, sino como un proceso largo de destrucción del Antiguo Régimen, que comenzaba con la centralización borbónica en el siglo XVIII y se extendía hasta las otras dos revoluciones francesas de la primera mitad del siglo XIX, la de 1830 y la de 1848. Ese prolongado e “inmenso trastrocamiento de las cosas”, en Francia, era la Revolución: un proceso, paradójicamente, más determinado por el Antiguo Régimen que por la Revolución misma, que, a decir de Tocqueville, sólo había aportado “la atrocidad de su genio”.[33] Furet coincidía con Tocqueville y el liberalismo decimonónico francés en el rechazo al jacobinismo, pero divergía en

cuanto a la comprensión del fenómeno revolucionario como un proceso de larga duración.

Furet era consciente de que su idea de la frontera entre el Antiguo Régimen y la Revolución, en Francia, era más precisa que la de Tocqueville. En una entrevista que le hiciera Julián Meza, en aquel mismo número de Vuelta, el historiador reiteraba sus elogios y citas de Tocqueville, pero confirmaba que 1989 era para él mucho más importante que para su maestro y sostenía que era más fácil señalar el principio que el fin de la Revolución francesa.[34] La coincidencia del bicentenario de la Revolución francesa con la caída del Muro de Berlín le facilitaba, a su vez, el paralelo entre dos grandes revoluciones modernas, la francesa y la rusa. Según Furet, la gran diferencia entre ambas residía en que la francesa era un hecho fundacional de la modernidad, mientras que la bolchevique, a través del comunismo, abandonaba ese sentido "matricial". Lo que conectaba las dos revoluciones era el "episodio jacobino", que Furet, un tanto obsesivamente, pensaba como el principal antecedente del bolchevismo.

La familiaridad que Paz alcanzó con las ideas de François Furet y, a través de éste, con las de Alexis de Tocqueville, se advierte en varios textos de aquellos años, pero especialmente en el ensayo "Poesía, mito y revolución", el discurso que pronunció al recibir, justamente, el Premio Alexis de Tocqueville, de manos del presidente francés François Mitterrand, en el verano de 1989. Allí Paz sostenía que la revolución era uno de los conceptos clave de la modernidad y proponía comprender la "fascinación" por el fenómeno revolucionario como una actitud emblemática de la cultura secular, heredada de la Ilustración y el romanticismo, entre los siglos XVIII y XIX. Involucrado, como estaba, en el debate sobre la modernidad y la posmodernidad —era uno de los pocos intelectuales latinoamericanos inmersos en aquella discusión—, Paz entendía que cualquier argumentación sobre la crisis del orden moderno emplazaba inevitablemente la idea de revolución, que veía atrapada en una contradicción insoluble:

Desde el momento en que apareció en el horizonte histórico, la Revolución fue doble: razón hecha acto y acto providencial, determinación racional y acción milagrosa, historia y mito. Hija de la razón en su forma más rigurosa y lúcida: la crítica, a imagen de ella, es a un tiempo creadora y destructora; mejor dicho: al destruir, crea. La Revolución, es ese momento en que la crítica se transforma en

utopía y la utopía encarna en unos hombres y en una acción. El descenso de la razón a la tierra fue una verdadera epifanía y como tal fue vivida por sus protagonistas y, después, por sus intérpretes. Vivida y no pensada. Para casi todos la Revolución fue una consecuencia de ciertos postulados racionales y de la evolución general de la sociedad; casi ninguno advirtió que asistían a una resurrección. Cierto, la novedad de la Revolución parece absoluta; rompe con el pasado e instaura un régimen racional, justo y radicalmente distinto al antiguo. Sin embargo, esa novedad absoluta fue vista y vivida como un regreso al principio del principio.[35]

Y agregaba:

En suma, la Revolución es un acto eminentemente histórico y, no obstante, es una restauración del tiempo original. Hija de la historia y la razón, la Revolución es la hija del tiempo lineal, sucesivo e irrepetible; hija del mito, la Revolución es un momento del tiempo cíclico, como el giro de los astros y la ronda de la estaciones. La naturaleza de la Revolución es dual pero nosotros no podemos pensarla sino separando sus dos elementos y desechando el mítico como un cuerpo extraño... y no podemos vivirla sino entrelazándolos. La pensamos como un fenómeno que responde a las previsiones de la razón; la vivimos como un misterio. En este enigma reside el secreto de su fascinación.[36]

La doble condición mítica e histórica del fenómeno revolucionario tenía, a su vez, un efecto dual sobre la ciudadanía. Por un lado, la revolución liberaba e, incluso, emancipaba, pero, por el otro, oprimía y sojuzgaba. En Francia o en Rusia, en México o en Cuba, la revolución había creado Estados autoritarios y, al mismo tiempo, había generado una vertiginosa politización de la ciudadanía. La entrada en política de las grandes masas era, también, una entrada en la historia, un espectáculo que seguía fascinando a Paz, aunque, al mismo tiempo, lo perturbaba por la dominación burocrática que era capaz de ejercer el Estado revolucionario. El encanto de la revuelta, que Paz desarrolló desde sus lecturas trotskistas y libertarias de juventud, aún pervivía en el Paz maduro. Sin embargo, esa condición doble del fenómeno revolucionario le permitía abandonar la

ambivalencia entre revuelta y revolución que predominaba en sus textos juveniles.

El Paz liberal de los años ochenta y noventa, que celebra la caída del Muro de Berlín y reprueba el levantamiento zapatista de 1994, es, paradójicamente, más simpatizante de la revolución que de la revuelta. Con Tocqueville y Furet, piensa la revolución como un proceso emblemático de la modernidad que debe ser purgado de sus tendencias al despotismo. Tanto el jacobinismo como el bonapartismo, el bolchevismo o el estalinismo, eran corrientes propias de todo cambio revolucionario, que debían ser conjuradas por la democracia. La función del liberalismo era, justamente, ésa: servir de dique filosófico a las formas despóticas generadas por la revolución, preservando el gobierno representativo y haciéndolo transitar al orden democrático.

Como observa Christopher Domínguez Michael en las páginas finales de su biografía, hay un priismo sutil e inconfeso en el Paz tardío, que se explica por el encargo providencial que el poeta asignaba al Estado mexicano en la democratización del país. Las últimas escenas de la vida del poeta, custodiado por el presidente Ernesto Zedillo y el ejército mexicano, en la casona del conquistador Pedro de Alvarado, en Coyoacán, confirman la imagen patriarcal del Nobel, pero también su fe en la Revolución mexicana como piedra angular de la historia de México:

tocaba al Estado mexicano, como lo entendió Ernesto Zedillo, con afecto y gallardía, acoger al jefe espiritual de nuestra cultura. Fue, a mis ojos, un buen final: el anciano hijo de la Revolución mexicana quedaba al cuidado del ejército que se formó para llevarla al poder. Paz mismo fue servidor y crítico de ese Estado revolucionario que consideró una de las invenciones políticas más eficaces, aunque no la más honrada ni la más democrática, de su siglo.[37]

Si el liberalismo en el último Paz, como se ha dicho, es más un temperamento que una doctrina o una ideología debería relacionarse con un lenguaje político e, incluso, una prédica intelectual, encaminada a lograr que el Estado autoritario mexicano, construido por el presidencialismo y el partido hegemónico, facilitara y condujera, entre los años ochenta y noventa, una transición pacífica a la

democracia. Habría que concluir, por tanto, que a su muerte, en 1998, lo que el poeta, a partir de otras experiencias como la española, la portuguesa, la sudamericana o la de Europa del Este, entendía como tránsito a la democracia comenzaba a darse también, a su manera, en México. La propia biografía intelectual y política de Octavio Paz parecía recorrer el viaje de su propio siglo, de la revolución a la democracia.

VIII. EL REBELDE EN PAZ

MAARTEN VAN DELDEN

OCTAVIO PAZ ha sido frecuentemente definido como un pensador conservador (o neoliberal, lo cual para sus críticos vendría a ser lo mismo). No se puede negar que ciertos elementos del conservadurismo político y cultural influyeron en el pensamiento del Nobel mexicano. Pero afirmar que estos elementos son la característica más notable de su postura como intelectual constituye una severa distorsión de la obra de Paz, quien sintió una fascinación permanente por los temas de la rebeldía y la revolución. Merece la pena recordar que uno de sus textos más leídos es el ensayo "Rebelión, revuelta, revolución", incluido en Corriente alterna (1967). Cuando, a principios de los años noventa, Paz emprendió en Itinerario (1993) la descripción de su trayectoria como intelectual, decidió organizar sus memorias en torno al tema de la revolución. También es importante mencionar que su visión de la poesía moderna —expresada en Los hijos del limo (1974) y otros numerosos ensayos y libros— está centrada en el concepto de "ruptura", es decir, en una idea de la modernidad poética como una larga serie de revoluciones estéticas. Cualquier lectura del perfil intelectual de Octavio Paz permanecerá incompleta si no se toma en cuenta esta insistente preocupación por las distintas formas que ha tomado la disidencia en el mundo moderno. Paz tuvo una relación compleja con la izquierda política y cultural, pero en el fondo fue durante la mayor parte de su carrera una especie de compañero de ruta de los movimientos contestatarios del siglo XX.

Es imposible, en un ensayo relativamente breve como el presente, dar una visión completa de este aspecto de la obra de Paz. En lo que sigue desarrollaré, en primer lugar, un análisis de la figura del pachuco, tal como el autor mexicano lo describe en El laberinto de la soledad (1950). El pachuco es seguramente la versión más notable de la figura del rebelde en la obra de Paz. Argumentaré que el retrato del pachuco no expresa un sentimiento de desdén, como muchas veces se ha dicho; al contrario, una lectura detallada del texto revelará que Paz sentía una profunda simpatía por los pachucos, y que incluso se identificaba con ellos. Esta identificación surge en gran medida del vínculo que el poeta mexicano ve

entre el pachuco y la figura del rebelde. Más adelante exploraré el modo en que el Nobel mexicano se acerca al tema de la rebeldía en fases posteriores de su carrera, principalmente los años sesenta y setenta, la época de la contracultura, con la cual Paz también se sintió identificado.

El retrato del pachuco que aparece en el primer capítulo de El laberinto de la soledad ha provocado numerosas reacciones negativas entre los lectores. Los críticos se han quejado del tono supuestamente hostil que Paz adopta al hablar del pachuco. Lo acusan de adoptar una postura de superioridad hacia los jóvenes mexicanoamericanos a quienes describe en las primeras páginas de su famosa meditación sobre la identidad mexicana. En vez de tratar de comprender al pachuco, Paz lo menosprecia. En vez de simpatizar con él, Paz lo desdeña. Al retratar al pachuco como alguien que actúa de una forma inconsciente e instintiva, el autor de El laberinto de la soledad despoja a los actos del pachuco de su posible dimensión política. Al poeta mexicano también se le acusa de sacar al pachuco de su contexto social e histórico y de convertirlo en una figura mítica y por lo tanto poco creíble. Finalmente, el supuesto rechazo a la figura del pachuco ha sido interpretado como un rechazo a la comunidad mexicanoamericana en su totalidad.[1]

En realidad, una lectura atenta de las cuatro o cinco páginas que Paz le dedica al pachuco muestra que su postura es bastante más compleja que lo que estos lectores han reconocido. Es innegable que el retrato del pachuco incluye elementos peyorativos. Cuando Paz describe al pachuco como “un clown impasible y siniestro”,[2] o lo define como una persona “enfermiza”,[3] es imposible no reconocer el tono de desaprobación en la voz del poeta. Pero Paz raramente piensa en términos de blanco y negro. Los elementos negativos en el retrato del pachuco se mezclan con elementos de simpatía, comprensión e incluso admiración. En el fondo, como veremos, el poeta mexicano está del lado de los pachucos. Los elementos principales del retrato del pachuco, así como el contexto más amplio en el que hay que ubicar este retrato, obligan al lector cuidadoso a reconocer que es imposible describir la actitud de Paz como sencillamente negativa o desdeñosa. Al examinar la estructura temática global de El laberinto de la soledad, el ambiente cultural en el que Paz escribió su libro y el interés duradero por la figura del rebelde que el poeta mexicano manifestó en el transcurso de su carrera nos percataremos de lo equivocados que están los críticos que han acusado a Paz de rechazar a los pachucos.

El primer capítulo de El laberinto de la soledad, titulado “El pachuco y otros

extremos", delinea una serie de analogías que conectan al pachuco con otras figuras que aparecen en el texto. No es posible entender cabalmente la visión que tiene Paz del pachuco sin tomar en cuenta estos vínculos temáticos. Para empezar, es importante señalar que el capítulo no se inicia con el pachuco sino con la imagen de un adolescente que descubre la singularidad de su propia existencia: "A todos, en algún momento —dice Paz—, se nos ha revelado nuestra existencia como algo particular, intransferible y precioso. Casi siempre esta revelación se sitúa en la adolescencia".[4] ¿Cuál es el significado de este comienzo? ¿Por qué Paz empieza su ensayo con estas reflexiones sobre la figura del adolescente? ¿Y cómo se produce la transición del adolescente de las primeras líneas de la obra al pachuco que aparecerá unas páginas más adelante? En otras palabras, ¿quién es —o qué representa— el adolescente con el que abre la meditación de Paz sobre el carácter de los mexicanos?

El lector pronto descubrirá que el adolescente y el pachuco comparten el angustiado cuestionamiento de su propia identidad. Pero Paz construye una red más amplia de interconexiones vinculando al adolescente no sólo con el pachuco sino también con el mismo Paz, con la nación mexicana y finalmente con todos los seres humanos que luchan por encontrar su lugar en el mundo. El paralelo entre el adolescente y la nación mexicana se afirma explícitamente en el segundo párrafo del texto. Después de concluir su descripción del adolescente que busca su propia identidad, Paz afirma que "a los pueblos en trance de crecimiento les ocurre algo parecido".[5] Es decir: los países se parecen a las personas. Nacen, crecen, alcanzan la madurez, envejecen y finalmente mueren. México, según Paz, es como el adolescente de las primeras líneas de su ensayo. Apoyándose en una metáfora biológica, el poeta mexicano afirma que su patria es un país joven, que igual que los individuos quiere definir su identidad. "¿Qué somos y cómo realizaremos eso que somos?", se pregunta México,[6] con la esperanza de poder captar el carácter único que define al país, igual que una persona joven que se encuentra al borde de la vida adulta.

Paz también sugiere que hay una semejanza entre el adolescente del primer párrafo de su ensayo y él mismo. Obsérvese la imagen que el poeta utiliza para describir el encuentro del adolescente consigo mismo: "inclinado sobre el río de su conciencia se pregunta si ese rostro que aflora lentamente del fondo, deformado por el agua, es el suyo".[7] Y ahora nótese el eco de esta imagen que surge de la descripción que nos ofrece Paz de su primera época en Estados Unidos: "Recuerdo que cada vez que me inclinaba sobre la vida norteamericana, deseoso de encontrarle sentido, me encontraba con mi imagen interrogante".[8] La

imagen del autor que observa la vida estadunidense sólo para encontrarse con su propio reflejo recuerda —sobre todo gracias a la repetición del verbo inclinar— la imagen del adolescente contemplando el "río de su conciencia" en busca de sus propios rasgos. Tanto Paz como el adolescente, absortos por sus propios reflejos, recuerdan a la figura de Narciso. El adolescente descubre que es diferente de los demás, y empieza a preguntarse quién es. Paz percibe su diferencia con respecto a los estadunidenses, y como resultado de este encuentro descubre su propia identidad como mexicano. Tanto para Paz como para el adolescente su identidad es un problema, una incógnita, algo incierto y todavía sin resolución.

Al final del primer párrafo de "El pachuco y otros extremos", Paz afirma que en el adolescente "la singularidad de ser —pura sensación en el niño— se transforma en problema y pregunta, en conciencia interrogante".[9] Las ideas que Paz introduce en esta parte de su ensayo anticipan varios de los temas que desarrollará más adelante en su retrato del pachuco. Veamos para empezar la noción de la identidad como problema. El adolescente retratado por Paz descubre que tiene una identidad pero al mismo tiempo se da cuenta de que no sabe en qué consiste esa identidad. Al cambiar su enfoque del adolescente al mexicano, el poeta mexicano observa una condición psicológica muy parecida. Igual que el adolescente, algunos mexicanos (no todos) han entrado en una fase de su existencia en la que se sienten agudamente conscientes de su propia mexicanidad. Pero el mexicano, parecido al adolescente, no se siente muy seguro de su identidad; al contrario, vive su identidad como un enigma. La intención de Paz de subrayar la idea de la identidad como un problema explica la transición que sigue en su texto al análisis de la figura del pachuco. Para el autor mexicano, el pachuco representa en primer lugar una persona para quien su identidad mexicana es "un problema de verdad vital, un problema de vida o muerte".[10] En la medida en que para Paz ser mexicano significa sufrir la incertidumbre de la identidad, el pachuco, quien siente esta incertidumbre de una forma más aguda que cualquier otra persona, es el más mexicano de los mexicanos.[11]

¿Por qué su mexicanidad es un problema para los pachucos? Según Paz, las personas de ascendencia mexicana en Estados Unidos se sienten atrapadas entre dos mundos opuestos, ninguno de los cuales quiere aceptarlos y a ninguno de los cuales quieren pertenecer. La sociedad mayoritaria estadunidense rechaza a los pachucos, al mismo tiempo que los pachucos rechazan a esa sociedad. Pero a pesar de no querer integrarse a la sociedad estadunidense, los pachucos rehúsan regresar a sus raíces mexicanas: "El 'pachuco' no quiere volver a su origen

mexicano; tampoco —al menos en apariencia— desea fundirse a la vida norteamericana".[12] Aquí vemos resumido el "problema" de la identidad del pachuco. Igual que el adolescente, el pachuco ha desarrollado una autoconciencia, pero no ha logrado definir el yo íntimo que sabe que posee. Está convencido de que tiene una identidad, pero no sabe en qué consiste esa identidad. El pachuco flota en un lugar intermedio, sin poder encontrar un lugar de pertenencia en el mundo que habita.

¿Cómo reacciona el pachuco ante esta situación? Al buscar una respuesta a esta pregunta, Paz regresa una y otra vez a la idea de que estos jóvenes mexicanoamericanos expresan a través de su conducta una especie de terca autoafirmación. Según el poeta mexicano, el pachuco manifiesta una "obstinada y casi fanática voluntad de ser";[13] una "exasperada afirmación de su personalidad";[14] un "obstinado querer ser distinto";[15] además, asegura que el pachuco "no afirma nada, no defiende nada, excepto su exasperada voluntad de no-ser".[16] Hay una persistente paradoja en la descripción de Paz: el pachuco expresa una poderosa voluntad de ser, pero no tiene ser. Una y otra vez, el pachuco afirma su identidad, a pesar de que no tiene una identidad que afirmar. Lo único que realmente posee es el sentimiento de su propia singularidad. Paz explica que los pachucos "se singularizan tanto por su vestimenta como por su conducta y su lenguaje".[17] Observa además que "su peligrosidad brota de su singularidad".[18] La descripción del pachuco como alguien separado del resto de la sociedad recuerda claramente al solitario adolescente de la primera página de El laberinto de la soledad. Nos damos cuenta, por lo tanto, de que el pachuco es la manifestación concreta de una condición humana universal. El lector recordará que en la primera frase de su ensayo Paz subraya que todos hemos tenido la sensación de nuestra identidad como algo "particular, intransferible y precioso".[19] El pachuco es diferente de las demás personas, pero por esa misma razón se parece a ellas. Después de todo, según Paz, el agudo sentimiento de nuestra singularidad forma parte de la experiencia de todos los seres humanos. En resumen, para Paz, todos somos pachucos.[20]

Además de esta interpretación existencialista del pachuco, Paz emplea una segunda estrategia para ubicarlo dentro de una visión abarcadora de la condición humana. Hacia el final de su análisis de la figura del pachuco, el poeta mexicano introduce los conceptos de pecado y redención, conceptos que sirven para conectar al pachuco con una lectura cristiana de la vida. ¿Cómo arriba Paz a una visión cristiana de la trayectoria del pachuco? ¿En qué consiste el pecado del pachuco, y cómo espera alcanzar la redención? Para poder responder a estas

preguntas es importante reconocer que la clave de la psicología del pachuco está en su forma de relacionarse con la sociedad dominante en Estados Unidos. Como vimos antes, Paz cree que el pachuco no desea integrarse a la sociedad estadunidense. Ahora bien, los pachucos se niegan a fundirse con la sociedad en que viven no sólo porque son "rebeldes instintivos",[21] sino también por la discriminación racial de la que son víctimas. Paz observa que los mexicanoamericanos viven rodeados de "hostilidad"[22] e "intolerancia".[23] Los pachucos reaccionan ante esta falta de aceptación por parte de la sociedad ecentuando aún más su "voluntad personal de seguir siendo distintos".[24] La falta de interés en adaptarse a la sociedad estadunidense se expresa más que nada por medio del extravagante vestuario de los pachucos, que sirve para llamar la atención y subrayar sus diferencias con los otros. Según Paz, ese estilo de los pachucos es "deliberadamente estético",[25] y observa además que se aparta claramente de las preferencias de los estadunidenses, que suelen orientarse hacia la comodidad.[26] Para el poeta mexicano, el deseo del pachuco de resaltar sus diferencias con respecto al resto de la sociedad es una señal de su fuerte rechazo a esa sociedad.

A partir de este momento, sin embargo, el argumento de Paz da un giro. Por debajo de la actitud provocadora del pachuco, el poeta mexicano descubre un significado adicional: el pachuco no sólo rechaza a la sociedad estadunidense, sino que también le rinde homenaje. El autor de El laberinto de la soledad enfoca la atención en la ambigüedad que caracteriza el estilo de vestir del pachuco: "por una parte, su ropa los aísla y distingue; por la otra, esa misma ropa constituye un homenaje a la sociedad que pretenden negar".[27] Para Paz, cada elemento del comportamiento del pachuco tiene un doble significado. El pachuco reta a la sociedad estadunidense para ser reconocido por esa sociedad. Ataca a la sociedad como una vía para integrarse a ella. La actitud de rechazo expresa un deseo de establecer una relación con aquello que se rechaza. El antagonismo resulta ser una forma del contacto. En última instancia, la rebelión del pachuco es el primer paso hacia una reintegración simbólica con la sociedad estadunidense. Es en este momento que Paz inserta la trayectoria del pachuco en un marco cristiano. Las dos fases de la historia narrada por el autor mexicano —el repudio a la sociedad estadunidense, por un lado, y el deseo de ser reconocido por esa sociedad, por otro— corresponden a las dos fases del concepto cristiano de la salvación. El vínculo del pachuco con el dominio de lo prohibido lo convierte en un pecador a ojos de la sociedad; sin embargo, la persecución que se le viene encima abre el camino hacia su redención. Paz describe un ciclo que empieza con el pachuco representando el "pecado y el escándalo" y concluye en

el momento en que ya está listo “para la redención, para el ingreso a la sociedad que lo rechazaba”.[28] En el fondo, el pachuco alcanza la redención debido a que ha sido perseguido: “La persecución lo redime y rompe su soledad: su salvación depende del acceso a esa misma sociedad que aparenta negar”.[29] ¿Y cuáles son las implicaciones del uso de conceptos cristianos en el análisis de la figura del pachuco? En última instancia, el efecto es de vincularlo con una visión del mundo de dimensiones universales, es decir, con una historia que es la historia de todos. Desde una perspectiva cristiana, todos somos pecadores a la vez que todos tenemos la oportunidad de encontrar la salvación. Una vez que el lector se da cuenta de cómo Paz conecta al pachuco con una de las narraciones más profundamente arraigadas en la cultura de Occidente, es imposible seguir sosteniendo que el pachuco de El laberinto de la soledad es un simple objeto de desdén por parte del autor.[30]

La descripción del pachuco ocupa sólo unas cuantas páginas del primer capítulo de El laberinto de la soledad. Después de completar su análisis del carácter del pachuco, Paz cambia de tema y emprende una amplia comparación entre la sociedad estadunidense y la mexicana.[31] Si recordamos la afirmación del poeta mexicano acerca de cómo descubrió su identidad mexicana durante su estancia en Estados Unidos, entenderemos la lógica de esta sección de “El pachuco y otros extremos”. El mexicano descubre quién es al compararse a sí mismo con sus vecinos del norte. Y sin embargo, la exploración de las diferencias entre México y Estados Unidos —aun si parece representar un cambio de enfoque— está cercanamente conectada con la discusión anterior del pachuco. Muchos de los temas que Paz introduce como parte de su exploración de la psicología del pachuco reaparecen en las páginas que dedica a la comparación entre México y Estados Unidos. Cuando el poeta mexicano define la condición de los mexicanos como “una orfandad”,[32] podemos escuchar un eco de su descripción del pachuco como alguien “huérfano de valedores y de valores”.[33] En resumen, el retrato del pachuco prefigura el retrato del mexicano. De hecho, Paz afirma que el pachuco es una versión extrema del mexicano: “estos seres son mexicanos, uno de los extremos a que pueden llegar los mexicanos”.[34] Entendiendo al pachuco entenderemos mejor a los mexicanos. Del mismo modo, el retrato del mexicano —y de cómo el mexicano es distinto del estadunidense— nos ayudará a entender mejor la evaluación que hace Paz del pachuco.

En “El pachuco y otros extremos” Paz explora las diferencias entre mexicanos y estadunidenses con respecto a las disposiciones fundamentales que adoptan ante la realidad. Empieza recordando un aspecto de la mentalidad estadunidense que

lo impresionó profundamente cuando acababa de llegar a Estados Unidos: "Cuando llegué a los Estados Unidos me asombró por encima de todo la seguridad y la confianza de la gente, su aparente alegría y su aparente conformidad con el mundo que los rodeaba".[35] Paz observa que esta satisfacción con el estado de las cosas no quiere decir que los estadunidenses jamás ejerzan la crítica. Sin embargo, las críticas que uno escucha en Estados Unidos no suponen un cuestionamiento de la estructura fundamental de la sociedad: "Casi todas las críticas que escuché en labios de norteamericanos eran de carácter reformista: dejaban intacta la estructura social o cultural y sólo tendían a limitar o perfeccionar estos o aquellos procedimientos".[36] Los estadunidenses, según Paz, son gente profundamente optimista. Se sienten satisfechos con los ideales que han formulado y tienen confianza en sus capacidades para cumplirlos. Pero este optimismo también tiene su lado poco atractivo, ya que está vinculado con la tendencia de los estadunidenses a negar "todos aquellos aspectos de la realidad que nos parecen desagradables, irracionales o repugnantes".[37] En la opinión de Paz, los estadunidenses tienen una visión admirablemente positiva del mundo en que viven, pero su jovialidad se obtiene a expensas de una perturbadora falta de profundidad.

Los mexicanos, en cambio, no huyen del lado oscuro de la realidad; al contrario, se sienten atraídos por él. El autor de El laberinto de la soledad afirma que "la contemplación del horror, y aun la familiaridad y la complacencia en su trato, constituyen contrariamente uno de los rasgos más notables del carácter mexicano".[38] A continuación, Paz enumera una serie de características adicionales, cada una de las cuales sirve para demostrar lo lejos que están los mexicanos de compartir el espíritu de satisfacción de sus vecinos del norte: los mexicanos, según el poeta, son tristes, suspicaces, nihilistas, sarcásticos y pasivos. Al tratar de identificar los orígenes de estas actitudes tan distintas ante el mundo, Paz concluye que "para los norteamericanos el mundo es algo que se puede perfeccionar; para nosotros, algo que se puede redimir".[39] La creencia en el progreso y en la capacidad de los seres humanos de moldear el mundo y sus propias vidas hace que Estados Unidos sea un país fundamentalmente moderno. En la medida en que México se encuentra en el polo opuesto a Estados Unidos, se impone la conclusión de que México es un país antimoderno, aunque Paz no lo defina de este modo explícitamente. Con su visión de "el pecado y la muerte" como "el fondo último de la naturaleza humana",[40] los mexicanos se han mantenido más cercanos a una visión religiosa del mundo en la que el propósito de la vida no es el progreso, sino la redención. La visión del mundo de los mexicanos también implica una relación distinta con el cuerpo humano: mientras

que los estadunidenses, con su pasión por el trabajo y la higiene, mantienen el cuerpo a una prudente distancia, los mexicanos, con su preferencia por el contacto y la comunión, convierten al cuerpo en un elemento siempre presente en la vida social y personal.

Paz observa que las actitudes de mexicanos y estadunidenses son diametralmente opuestas, pero considera que ninguna de las dos actitudes es preferible a la otra: "Ambas actitudes me parecen irreconciliables y, en su estado actual, insuficientes".[41] Según el escritor, estadunidenses y mexicanos comparten una "común incapacidad para reconciliarnos con el fluir de la vida".[42] Ni los mexicanos ni los estadunidenses han encontrado una forma de superar la soledad que los aflige. En ambos lados de la frontera el autor de El laberinto de la soledad observa actitudes ante la vida que son incompletas y dañinas. Pareciera, por lo tanto, que Paz adopta una postura imparcial, y que critica igualmente a los dos países. No celebra a México, pero tampoco idealiza a Estados Unidos. Y sin embargo, la imparcialidad de Paz es sólo aparente. Es verdad que describe el sentimiento religioso de los mexicanos como poco fructífero: "su fervor no hace sino darle vueltas a una noria exhausta desde hace siglos".[43] También es cierto que la interpretación que ofrece Paz del carácter mexicano subraya muchos de sus aspectos negativos y destructivos. Los críticos se han enfocado en estos pasajes y han concluido que Paz quiso escribir una especie de insulto al pueblo mexicano. Pero en realidad las simpatías de Paz están con los mexicanos. En comparación con los estadunidenses, los mexicanos son infinitamente más reales y auténticos. Mientras que la vida estadunidense es fría y aséptica, la vida mexicana es vívida y colorida. Los estadunidenses serán más avanzados, pero los mexicanos son más profundos. Incluso los aspectos desagradables de la cultura mexicana son una manifestación de la gran espiritualidad del país. Al hablar del culto mexicano a la muerte, Paz comenta que la obsesión con la mortalidad revela no solamente un impulso oscuro y destructivo sino también una mentalidad espiritual y religiosa.[44] Cuando dice que los mexicanos mienten "por fantasía, por desesperación, o para superar su vida sórdida",[45] el poeta mexicano le está dando cierta grandeza a algo que por lo general está mal visto. Mentir no constituye, según esta lectura, una evasión cobarde de la verdad; al contrario, Paz lo convierte en un acto cargado de valor y creatividad. Pero es en la descripción de la tradición mexicana de la fiesta que la preferencia que Paz siente por la cultura mexicana por encima de la estadunidense se expresa con mayor claridad.[46]

Según Paz, los estadunidenses creen en la felicidad, pero no conocen la

verdadera alegría.[47] Los mexicanos, por su lado, estarán obsesionados con la muerte, pero saben cómo celebrar la vida. El poeta mexicano introduce este tema en “El pachuco y otros extremos”, pero lo desarrolla más a fondo en las primeras páginas de “Todos santos, día de muertos”, el tercer capítulo de El laberinto de la soledad, donde describe la tradición mexicana de la fiesta. ¿Y qué tiene de especial la fiesta mexicana? ¿Cómo sirve la fiesta para demostrar que los mexicanos están más cerca de los manantiales de la vida? ¿Y de qué modo nos ayuda la descripción que ofrece Paz de la fiesta a entender hacia dónde se dirigen sus más profundas simpatías? Al tratar de responder a estas preguntas me centraré en dos aspectos de la fiesta: en primer lugar, su estatus como un acto comunitario y, en segundo, el modo en que la fiesta invierte las estructuras y jerarquías de la vida normal y cotidiana. A continuación comentaré el contraste que Paz establece entre la tradición de la fiesta y el modo en que los habitantes de los países modernos e industrializados disfrutan de su tiempo libre. Al final, mostraré cómo ciertos temas que aparecen en la sección de El laberinto de la soledad dedicada a la fiesta se vinculan con el retrato del pachuco al principio del libro, y por lo tanto nos ayudan a entender mejor la relación del autor con este retrato.

La fiesta permite a los mexicanos escaparse temporalmente de la autorrepresión a la cual se sujetan en sus vidas cotidianas. En el segundo capítulo de El laberinto de la soledad Paz describe al mexicano como una persona que se cierra hacia el mundo exterior. El mexicano se pone una máscara para proteger su yo íntimo de la agresión que teme sufrir de la gente que lo rodea. Incapaz o poco interesado en establecer contacto con sus conciudadanos, el mexicano es un individuo profundamente solitario. Pero como no es posible reprimir de forma permanente los instintos, el mexicano recurre a la fiesta para soltar —aunque sea por un momento— todo aquello que normalmente queda encerrado en su intimidad. La fiesta es una especie de explosión: una explosión provocada por la contención del verdadero yo que el mexicano practica en su vida diaria. En palabras del poeta mexicano, la fiesta es “el revés brillante de nuestro silencio y apatía, de nuestra reserva y hosquedad”.[48] La fiesta es, ante todo, un hecho profundamente comunitario. Al quitarse su máscara, el mexicano se abre a los demás. Abraza al mundo que lo circunda, e incluso al universo entero: “Todas [esas ceremonias] le dan ocasión de revelarse y dialogar con la divinidad, la patria, los amigos o los parientes”.[49] En la noche de fiesta el mexicano abandona la sospecha que de modo regular siente hacia sus congéneres, y se llena de amor fraternal: “Esa noche los amigos, que durante meses no pronunciaron más palabras que las prescritas por la indispensable cortesía, se emborrachan juntos,

se hacen confidencias, lloran las mismas penas, se descubren hermanos y a veces, para probarse, se matan entre sí".[50] La violencia en que en ocasiones culmina la fiesta ¿echa a perder el sentimiento de júbilo de la celebración? Sin lugar a dudas; y, sin embargo, Paz describe la violencia que a veces explota en medio de la alegría como una forma de fraternizar con el otro: "Cuando el mexicano mata —por vergüenza, placer o capricho— mata a una persona, a un semejante".[51] Una vez más, nos damos cuenta de que la característica clave de la fiesta es su carácter profundamente comunitario: "La fiesta es un hecho social basado en la activa participación de los asistentes".[52]

La fiesta une a los miembros de la comunidad, pero a la vez disuelve las reglas y estructuras de la comunidad. Es como si la comunidad tuviera que ser destruida primero para ser restaurada después. Paz propone una lectura de la fiesta como un acto subversivo que derriba las normas de la vida diaria. Afirma que en la fiesta se aniquila "la noción misma de orden".[53] En la fiesta todo está permitido. Las jerarquías que estructuran la sociedad —y que tienen que ver con las diferencias entre hombres y mujeres, entre jóvenes y ancianos, y entre las clases y las profesiones, entre otras cosas— son abruptamente eliminadas. Todo se pone patas arriba: "Los hombres se disfrazan de mujeres, los señores de esclavos, los pobres de ricos".[54] Los tabúes desaparecen: "Se ridiculiza al ejército, al clero, a la magistratura".[55] Ya nada es sagrado: en la fiesta el mexicano "se burla de sus dioses, de sus principios y de sus leyes".[56] La fiesta permite a la comunidad liberarse de sus propias normas. ¿Hay algo aterrador en esta visión de un desorden total? Indudablemente lo hay. Pero la evocación de un estado en el que las personas se encuentran liberadas de las sofocantes reglas de la sociedad también ejerce una profunda atracción. La fiesta representa la rebeldía en su forma más pura, y no cabe duda de que Paz quería que sus lectores vieran esta ruptura con la cotidianidad represiva como algo fundamentalmente positivo.

La visión favorable que tiene Paz de la fiesta en México se perfila aún más cuando vemos el modo en que evalúa las actividades de recreo de los habitantes de los países ricos. Para el poeta mexicano el modo en que la gente pasa sus ratos libres en estos países revela la ausencia de un sentido comunitario: "En las grandes ocasiones, en París o Nueva York, cuando el público se congrega en plazas o estadios, es notable la ausencia de pueblo: se ven parejas y grupos, nunca una comunidad viva en donde la persona humana se disuelve y rescata simultáneamente".[57] En los países avanzados los espacios públicos comunican sentimientos de anonimidad y enajenación. Las masas modernas no constituyen

una verdadera comunidad; al contrario, lo que Paz ve en estas masas son "aglomeraciones de solitarios".[58] La evaluación negativa que tiene el poeta mexicano de las sociedades modernas se hace aún más patente cuando observa que las vacaciones en estos países son "individuales y estériles como el mundo que las ha inventado".[59] Lo que les falta, en otras palabras, es la dimensión creativa y comunitaria de la fiesta mexicana. Queda claro, por lo tanto, que Paz no es un observador imparcial de las diferencias entre México y Estados Unidos; al contrario, sus simpatías están firmemente del lado de las costumbres y las tradiciones culturales de su patria.

¿Cómo se relaciona el tema de la fiesta con el retrato del pachuco? Para empezar, podemos observar que la fiesta y el pachuco comparten ciertas características. Para Paz, el pachuco encarna "la libertad, el desorden, lo prohibido"[60] —exactamente los mismos elementos que aparecen en la descripción de la fiesta—. Si el poeta mexicano celebra la fiesta por subvertir las normas dominantes de la sociedad, es natural concluir que para Paz la fuerza subversiva del pachuco también merece ser celebrada. Además, tanto el tema de la fiesta como el del pachuco caben dentro de la meditación de Paz sobre las diferencias entre México y Estados Unidos. La fiesta, como hemos visto, es una expresión cultural prototípica mexicana. El profundo aprecio que Paz le tiene a la costumbre de la fiesta revela su preferencia por la cultura mexicana en comparación con la estadunidense. El pachuco, por su lado, representa lo mexicano en su forma más depurada. Si Paz simpatiza con México, es lógico concluir que también simpatiza con el pachuco.[61] No es cuestión de negar que haya elementos negativos en el retrato que presenta Paz del pachuco en el primer capítulo de El laberinto de la soledad. Pero es imposible evaluar debidamente la visión que tiene el poeta mexicano de esta figura si uno no toma en cuenta la ubicación del pachuco dentro de la estructura temática del libro. Para Paz, uno de los elementos que define al pachuco es el hecho de no ser estadunidense. El hecho de no ser estadunidense constituye una razón para sentir simpatía por el pachuco.

Paz escribió El laberinto de la soledad en una época en que la fascinación por la figura del rebelde alcanzó un punto culminante en la cultura occidental. Importantes libros de la posguerra como L'Homme révolté (1951) de Albert Camus y The Outsider (1956) de Colin Wilson demuestran el fuerte interés que existía en esos años por la figura del individuo solitario que está en conflicto con la sociedad.[62] Con la aparición de la contracultura de los años sesenta, la protesta y el disentimiento se convierten en elementos aún más importantes dentro de la

cultura occidental. De hecho, es posible afirmar que el espíritu de rebeldía ha sido una parte integral de la modernidad occidental desde sus comienzos. La modernidad —entendida como un conglomerado de fenómenos, como el progreso científico, los avances tecnológicos, la industrialización, la secularización, la democratización y el individualismo, entre otros— produjo inmensos cambios en la sociedad, pero también engendró importantes movimientos de resistencia a esos cambios. Si seguimos la definición de Paz, según la cual la modernidad se caracteriza por el espíritu de crítica, tiene sentido ver la rebelión en contra de la modernidad como un elemento clave de la misma modernidad. Los escritos de Paz sobre "la tradición de la ruptura" occidental en el arte y la literatura —es decir, la tradición de constante innovación e incesante iconoclasia— ilustran perfectamente esta idea de que la modernidad ha estado siempre en guerra consigo misma.[63] Según el poeta mexicano, esta tradición comienza con la rebelión romántica contra la Ilustración y continúa hasta la segunda mitad del siglo XX, cuando empieza a caer víctima de sus propias contradicciones. Como señalé al principio de este trabajo, Paz fue un compañero de ruta de este gran movimiento contestatario que atravesó el mundo occidental desde el siglo XVIII. Esta corriente de rebelión cobró una fuerza quizá sin precedentes en los años posteriores a la segunda Guerra Mundial, quizá porque ningún otro suceso había dejado una mancha tan profunda en la reputación de la modernidad. Paz escribió El laberinto de la soledad en un ambiente cultural que valoraba la rebeldía, y este contexto nos ayuda a entender la visión que el poeta mexicano tenía de la versión mexicana de la figura del rebelde: el pachuco. Paz no permaneció inmune a la fascinación de su época por la rebeldía; al contrario, en el de la figura del rebelde que prevaleció en la cultura estadunidense en la época posterior a la segunda Guerra Mundial, véase Grace Elizabeth Hale, A Nation of Outsiders: How the White Middle Class Fell in Love with Rebellion in Postwar America, Oxford University Press, Nueva York, 2011. ámbito cultural latinoamericano fue uno de los más elocuentes portavoces de esta fascinación.

En el transcurso de su larga carrera, Paz trató repetidamente el tema de la rebelión, sobre todo en los años sesenta y setenta. Su libro Corriente alterna llamó la atención por afirmar que la era de las revoluciones había llegado a su fin. Pero el libro es igualmente notable por su defensa de los cambios sociales y culturales de la época. "La rebelión juvenil y la emancipación de la mujer —afirma el poeta mexicano— son quizás las dos grandes transformaciones de nuestra época."[64] A pesar de que Paz diagnostica insistentemente en Corriente alterna la naturaleza incoherente y contradictoria de las rebeliones de la época —señalando, entre otras cosas, que si todos somos rebeldes ya nadie lo es—, el

autor mexicano se mantiene fiel al espíritu crítico e interrogante de las vanguardias artísticas que desde una edad muy temprana ayudaron a formar su pensamiento. Llama la atención, por ejemplo, que Paz concluya el libro con un ensayo sobre "la sublevación de los pueblos del Tercer Mundo",[65] en el que propone que el deseo de llevar a cabo profundos cambios en el orden de las cosas se expresa más nítidamente en esta época en el Tercer Mundo. En cierto sentido, Paz está proponiendo que el espíritu occidental de disentimiento ha migrado al Tercer Mundo, cuya sublevación él ve como uno de los hechos centrales de aquellos años. Paz aplaude además que el espíritu de rebelión esté floreciendo en esta parte del mundo sin dejarse atrapar por la ideología moderna de la revolución con su concepto unidimensional del progreso. El autor mexicano observa en el Tercer Mundo una búsqueda espontánea, no ideológica, de la identidad —y es esto precisamente lo que le parece atractivo—. O, para utilizar las palabras del propio Paz: "El Tercer Mundo no sabe lo que es, excepto que es voluntad de ser".[66] ¿Pero no son éstas las mismas palabras que el poeta mexicano había utilizado en El laberinto de la soledad para describir al pachuco?

Paz volvió a reflexionar sobre las insurrecciones de los años sesenta en Postdata (1970), su respuesta a la masacre de Tlatelolco, el 2 de octubre de 1968 en la Ciudad de México. Postdata expresa simultáneamente una defensa y una crítica de la modernidad. En la medida en que la modernidad está conectada con la ideología del progreso, Paz la cuestiona. La creencia ciega en el progreso ha conllevado resultados desastrosos; por lo tanto, es esencial desarrollar una crítica profunda a la propensión de las sociedades modernas a medirse exclusivamente en términos de su capacidad de producir el bienestar material. Por otro lado, en la medida en que la modernidad está vinculada con la libertad y la democracia, Paz la defiende. En Postdata pide un fin al autoritarismo, en especial al autoritarismo que ha desfigurado las revoluciones izquierdistas del siglo XX, y aboga por la creación de nuevas formas de "control democrático y popular lo mismo del poder político y económico que de los medios de información y de la educación".[67] ¿Y qué tiene que ver todo esto con las rebeliones y los rebeldes? En Postdata, Paz repetidamente establece paralelos entre la sensibilidad de los rebeldes de la época y su propio apoyo al ideal de la democracia. Al contemplar las insurrecciones que están teniendo lugar en Estados Unidos, Paz nota con aprobación la tremenda "capacidad de crítica y autocrítica" que caracteriza los movimientos contraculturales de los años sesenta: "la rebelión de los negros y los chicanos, la de los jóvenes y las mujeres, la de los artistas y los intelectuales".[68] Para Paz, la capacidad de desarrollar un pensamiento crítico y cuestionar todos los autoritarismos es probablemente el elemento más

prometedor del escenario cultural de la época. Pero hay otra cosa que le atrae de los jóvenes rebeldes de los años sesenta: en el fondo, considera que pertenecen a la misma tradición romántica con la cual él mismo se identifica como poeta.[69] Igual que William Blake y los poetas surrealistas franceses, e igual que el mismo Paz, los jóvenes rebeldes han entendido que "la definición del hombre como un ser que trabaja debe cambiarse por la del hombre como un ser que desea".[70] También han entendido que el mundo moderno debe urgentemente instaurar un nuevo sistema de valores en el cual el presente no es sacrificado en nombre del futuro, y en el que la palabra placer deja de estar prohibida.[71] En resumen, Paz sintió una profunda identificación con los aspectos románticos de los movimientos contraculturales de los años sesenta.

Sin embargo, la actitud de Paz hacia los rebeldes de los años sesenta no fue exclusivamente de aprobación. Aunque aplaudió insistentemente la nueva importancia que se le daba en esa época a conceptos como "placer" y "deseo", también expresó con cierta frecuencia las dudas que le inspiraban algunos aspectos del movimiento de liberación sexual. En Conjunciones y disyunciones (1969), por ejemplo, alega que el erotismo moderno se ha politizado demasiado, es decir, que ha dejado de ser erótico. Paz apoya plenamente "la pelea por el amor libre, la educación sexual, la abolición de las leyes que castigan las desviaciones eróticas",[72] pero se siente incómodo con la manera en que estas causas están siendo promovidas. Al utilizar un lenguaje asociado con el mundo de la ideología y la política, los defensores de la liberación sexual acaban vaciando de sentido al erotismo. Paz celebra lo que llama "la rebelión de los sentidos",[73] en otras palabras, el redescubrimiento del cuerpo humano. Sin embargo, al adoptar la forma de una causa ideológica, esta rebelión se socava a sí misma, ya que las causas ideológicas son esencialmente intelectuales —y, por lo tanto, poco eróticas—. Como causa ideológica, la lucha por la liberación sexual tiene que estar basada en una teoría. El problema, según Paz, es que las teorías no conviven bien con el erotismo. Es por esta razón que los rebeldes de los años sesenta dan la impresión de ser unos fanáticos y, en última instancia, no tan distintos de las personas a quienes critican: "El fanatismo de nuestros rebeldes es la contrapartida de la severidad puritana; hay una moral de la disolución como hay una moral de la represión y las dos agobian a sus creyentes con pretensiones igualmente exorbitantes".[74] Paz considera que, cuando uno hace algo por motivos ideológicos, ya no se está reaccionando a lo que dicta el deseo. Pero la crítica del poeta mexicano al movimiento de liberación sexual no quiere decir que esté en contra de la rebelión en sí. Al contrario, su crítica se basa en la idea de que algunos aspectos de este movimiento —concretamente, su índole

ideológica— están demasiado atados a la cultura de la modernidad. En resumen, el problema que Paz ve es que el movimiento de liberación sexual no ofrece una alternativa lo suficientemente profunda a la modernidad occidental.

He querido sugerir en estas páginas que la visión favorable que ofrece Paz de los rebeldes de los años sesenta nos ayuda a entender mejor su visión del pachuco a finales de los años cuarenta. De hecho, la bifurcación que observamos en su evaluación de las rebeliones de los sesenta —aplaude su lado romántico, mientras que critica su vertiente ideológica— también tiene implicaciones para la lectura del pachuco. Recuérdese que la rebelión del pachuco contra la sociedad estadunidense es completamente apolítica. La esencia del pachuco es que se rebela de una forma instintiva y espontánea, y que no tiene ningún programa político que lo respalde. Para algunos, esto podría ser un problema. Pero no lo es para Paz. En la medida en que la política y la ideología son fuentes de enajenación, es mejor no creer en las ilusiones que proyectan. Cuando, en una entrevista de 1977 en la televisión española, se le preguntó a Paz qué relación existe entre los pachucos y los chicanos que habían irrumpido en la escena sociopolítica estadunidense en los años sesenta, Paz respondió que el chicano es "un pachuco con conciencia política".[75] A la luz de la idea paciana de que la política es una actividad vinculada con la abstracción —y por lo tanto con el lado negativo de la modernidad— podemos conjeturar que el comentario de Paz en la televisión española no significa que los chicanos habían ganado algo (la conciencia política) con respecto a los pachucos, sino al contrario, que habían perdido algo (la espontaneidad). De este modo, indirectamente, Paz reiteraba su simpatía por el pachuco.

CUARTA PARTE

EL POETA Y EL LIBERALISMO

IX. EDITANDO NEOLIBERALISMO:

VUELTA EN LOS AÑOS OCHENTA

RAFAEL LEMUS

1

¿EN QUÉ momento arranca el neoliberalismo en México? De acuerdo con la versión más difundida, a finales de 1982, el 1º de diciembre, el día en que José López Portillo abandona —en medio de una severa crisis económica— la presidencia de la República y Miguel de la Madrid Hurtado —acompañado de una nueva generación de tecnócratas— asume el poder ejecutivo. Según otra versión, un poco antes, a finales de los años setenta, menos por circunstancias internas que por presiones externas, una vez que el gobierno estadunidense, el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial deciden condicionar los préstamos y las renegociaciones de la deuda a cambio de una serie de reformas de liberalización económica. Finalmente, y de acuerdo con otro relato más, el neoliberalismo no arranca en el país sino hasta finales de los años ochenta, sólo cuando los "ajustes estructurales" instrumentados por De la Madrid han tenido efecto y se inaugura, ya con Carlos Salinas de Gortari en la presidencia, la etapa de las "reformas institucionales" así como las negociaciones para la firma de un tratado de libre comercio con Canadá y Estados Unidos.

Todas estas versiones —más o menos precisas, más o menos puntuales— comparten una misma idea: la noción de que el neoliberalismo preexiste a su aplicación, la creencia de que el programa neoliberal está ya armado y sólo debe ser instalado y operado por un grupo de agentes previamente constituido. Lo mismo si se cree que el neoliberalismo es una "vuelta" al liberalismo clásico que si se piensa que es una reprogramación radicalmente distinta de aquel liberalismo efectuada en las obras de algunos economistas, se arrastra un par de supuestos: la existencia primigenia de un proyecto, la existencia original de un

sujeto que lo aplica con objetivos manifiestos. Lo cierto es que el neoliberalismo no está allí, listo para ser ejecutado, sino que se construye en el camino, belicosa y accidentadamente, a través de las acciones de un amplio número de sujetos e instancias, locales e internacionales, que se encuentran e identifican como grupo en la práctica. Como señalan Pierre Dardot y Christian Laval, la estrategia neoliberal "se formó en el curso de la confrontación misma [...] se impuso en fuerzas muy distintas mediante la lógica de esa confrontación [...] y de ahí en adelante desempeñó el rol de catalizador, ofreciendo un punto de reunión para fuerzas hasta entonces relativamente dispersas".[1]

El giro neoliberal, de este modo, no sucede de pronto, como un repentino cambio de paradigma político y económico, sino de manera progresiva, ajustándose a distintas circunstancias en cada sitio. Dardot y Laval proponen dividir ese giro —ese "gran giro"— en cuatro momentos: primero, el proceso de confluencia y apoyo mutuo entre los distintos grupos e instancias que más tarde conducirán la estrategia neoliberal; segundo, la batalla intelectual que precede y acompaña a las políticas de liberalización económica, consistente, sobre todo, en una crítica sistemática al Estado de bienestar practicada por políticos e intelectuales; tercero, la puesta en marcha de nuevas técnicas de disciplina y subjetivación, con el propósito de crear un Homo economicus apto para la nueva competencia económica, y por último, la final y consecuente formación de una racionalidad neoliberal ("un nuevo régimen de verdades autoevidentes")[2] que se extiende, no sin oposición, a todos los órdenes de la vida social.

Uno de los frentes de la "batalla intelectual" en México es —qué duda cabe— la revista Vuelta, acaso la publicación hegemónica en el campo cultural mexicano durante esos años. Se sabe: en diciembre de 1976 aparece el primer número de Vuelta. También se sabe: la revista es la sucesora de otra revista, Plural, fundada en 1971 y desaparecida, luego de 58 números, en 1976, a causa del golpe al diario Excélsior. Vuelta, como Plural, es fundada y dirigida por Octavio Paz y presume, al principio, casi la misma nómina de colaboradores. Vuelta, sin embargo, no es Plural: es, como ha apuntado John King,[3] una publicación más polémica, más combativa, ideológicamente más definida. En términos del propio Paz, se transita de la "confusión Plural" —en la que cabían, a veces en un mismo dossier, autores de distinto signo político— a la "trinchera Vuelta", sólida, compacta, ferozmente anticomunista y antipopulista. Parte de la contienda es interna: escritores de izquierda alguna vez cercanos a Plural —como Julio Cortázar o Carlos Fuentes— son cuestionados en las páginas de Vuelta y, tarde o temprano, expulsados del círculo cercano. En paralelo con esa suerte de purga, el

núcleo duro de la revista —constituido en los años que nos ocupan sobre todo por Paz, Gabriel Zaid, Enrique Krauze y, de manera intermitente, Mario Vargas Llosa— redefine la postura ideológica de la publicación y dirige su batería, número tras número, contra sus dos enemigos declarados: el Estado burocrático, no sólo en su versión mexicana, y el socialismo, tanto el "realmente existente" como la "doctrina" que —en términos de Paz, tan dado a las metáforas clínicas — "intoxica" a buena parte de los intelectuales latinoamericanos.

Los primeros números de Vuelta continúan, e incluso radicalizan, la crítica de lo que entonces solía llamarse el sistema político mexicano comenzada en Plural. Como advierte Javier Contreras Alcántara, esa crítica era entonces relativamente nueva, un efecto del movimiento estudiantil de 1968, cuando

se produce el rompimiento con la idea de que el régimen mexicano era una "democracia social" para avanzar hacia la idea de que la forma del régimen vigente era distinta a la democracia. Varios son los intentos que se realizan durante la década de los setenta por caracterizar y definir conceptualmente al régimen, los que irán de "monarquía sexenal hereditaria en forma transversal" a "dictadura" y a cierta discusión alrededor del carácter

"autoritario" y hasta "totalitario" del régimen y la pertinencia de tales términos para definirlo.[4]

Es sólo en las páginas de Vuelta, sin embargo, donde esa crítica adquiere hacia finales de la década una nueva dimensión: ya no sólo crítica del sistema político mexicano sino también, y sobre todo, de lo que Michel Foucault llamaba "el principio de la razón de Estado", esa racionalidad según la cual gobernar significa "actuar de tal modo que el Estado pueda llegar a ser sólido y permanente",[5] obrar de tal manera que la acción del Estado tenga como principal efecto el fortalecimiento del Estado mismo. Dicho en otros términos: a la crítica, ya no tan infrecuente, del presidencialismo, el centralismo, la corrupción, la burocracia y el corporativismo del régimen priista, se le suma en Vuelta otra más severa —la de la primacía del Estado, la de su pretendida "preeminencia ontológica"[6] sobre el mercado y la sociedad civil—. Dos son las obras en las que esa operación tiene lugar: El progreso improductivo (1979), libro en que Zaid

recoge los artículos sobre economía que había venido publicando desde Plural, y El ogro filantrópico (1978), acaso el ensayo político más conocido de Paz.

Se acostumbra leer El ogro filantrópico como un análisis del sistema político mexicano. Es eso y algo más: una crítica de la idea del Estado. Ya en las primeras líneas Paz apunta que “nuestros especialistas”, “obsesionados con el tema de la dependencia y el subdesarrollo”,[7] han olvidado estudiar la realidad “ambigua, contradictoria y, en cierto modo, fascinante”[8] del Estado en América Latina —falla que él, desde luego, se propone reparar—. En México el Estado ha adoptado una forma peculiar, advierte Paz: la de un “ogro filantrópico”, a la vez temible y dadivoso, autoritario y clientelista, que alberga “tres órdenes o formaciones distintas” en su interior:[9] la burocracia administrativa, la clase política priista y “el conglomerado heterogéneo de amigos, favoritos, familiares, privados y protegidos”[10] del presidente en turno. En otras naciones son otras sus formas pero no menor su peso y relevancia: lejos de ser superestructura, el Estado es en todas partes “el modelo de las organizaciones económicas”;[11] antes que servir a la sociedad, termina por absorberla: “fuera del Estado no hay nada ni nadie”.[12] Al final es una, y terrible, su “naturaleza”: “El Estado en el siglo XX se ha revelado como una fuerza más poderosa que los antiguos imperios y como un amo más terrible que los viejos tiranos y déspotas. Un amo sin rostro, desalmado y que obra no como un demonio sino como una máquina”.[13]

El neoliberalismo, se ha visto, no es sólo un proceso destructivo. A la vez que desmantela una racionalidad, construye otra; antes que pretender desaparecer al Estado, lo reorganiza de acuerdo con criterios propios de las empresas; al tiempo que desalienta ciertas relaciones sociales, promueve nuevas, normalmente bajo el principio de la competencia, y se obstina en crear sujetos que, una vez desincorporados de las redes materiales del Estado de bienestar, se conciban a sí mismos como empresarios encargados de invertir, antes que cualquier otra cosa, su propio capital humano. Es más o menos fácil detectar en El ogro filantrópico la potencia negativa, destructiva, de una cierta racionalidad neoliberal: la crítica del principio de la razón de Estado, de las relaciones sociales que produce y de algunas de sus subjetividades más representativas (el burócrata y el sujeto corporativizado, por ejemplo). Ahora: ¿es también visible la parte positiva? No en Paz, no todavía. Aunque su crítica del Estado raya a veces en el anatema, no plantea como alternativa una serie de medidas asociables al programa económico neoliberal que entonces empezaba a popularizarse en algunos think tanks latinoamericanos. Dicho de otro modo: no propone —no todavía— poner en marcha un proceso de liberalización económica, y menos aún transformar al

Estado en una suerte de empresa eficiente y productiva. De hecho, se opone enfáticamente a esto último: “el Estado no es una empresa. Las ganancias y las pérdidas de una nación se calculan de una manera distinta a la que nos enseñan las reglas de contabilidad”.[14]

2

Es justo entonces, justo cuando Vuelta termina de afinar su crítica al principio de la razón de Estado, que el Estado mexicano entra en una de sus crisis más severas. En el transcurso de 1982 la moneda se devalúa de 22 a 70 pesos por dólar, la inflación alcanza una tasa de más de 100% anual y la deuda externa rebasa los 80 000 mil millones de dólares. El 1º de septiembre, en su último informe de gobierno, López Portillo achaca la crisis a la especulación financiera, responsabiliza a los bancos y a la burguesía nacional y anuncia, con el argumento de que así se detendrá la fuga de capitales, la nacionalización de la banca.

A la larga ese anuncio será interpretado como el canto del cisne del modelo de desarrollo estatista. A la larga, también, terminará por formarse una suerte de consenso liberal contra la medida. Lo cierto es que en el momento, como ha mostrado Claudio Lomnitz, la mayor parte de los intelectuales coincide con el diagnóstico de López Portillo y aprueba —con más o menos entusiasmo— la decisión presidencial. En la revista Nexos, por ejemplo, Héctor Aguilar Camín celebra la medida como una atinada vuelta al nacionalismo revolucionario: “la nacionalización de la banca —escribe— implica para los mexicanos un auténtico regreso de la historia, la inesperada actualización de las poderosas tradiciones políticas y jurídicas”. En otras publicaciones periodistas e intelectuales proceden más o menos del mismo modo, replicando la dicotomía propuesta por el presidente y alineándose, en el acto, con los nacionalistas y contra los traidores, previamente vapuleados en el informe de gobierno.

Ejemplo de ello es “El timón y la tormenta”, el artículo que Krauze —entonces ya subdirector de la revista— publica en el número de octubre. “Lo que México vivió en este sexenio no fue un saqueo: fue una deserción nacional”,[15] escribe Krauze líneas antes de lanzarse, previsiblemente, contra los sacadólares —o

contra los metecos, como prefiere llamarlos repitiendo una expresión de José Vasconcelos—. Aunque critica la “ilusión petrolera” del gobierno de López Portillo, no deja de concederle el beneficio de la duda a la determinación de nacionalizar la banca: “Es imposible saber ahora si las decisiones anunciadas el 1º de septiembre serán la palanca que el país requiere para superar la crisis económica”.[16] Sorprendentemente Krauze reserva las críticas más severas no a López Portillo sino a Miguel Alemán, no a las políticas económicas practicadas entre 1970 y 1982 sino al modelo de desarrollo industrial instrumentado en el país desde el sexenio alemanista. En sintonía con las ideas económicas de Zaid, anota Krauze:

El gran vuelco en la historia mexicana, la verdadera pérdida de paso, ocurrió en 1946. En ese año México comenzó a desandar. Nadie como Frank Tannenbaum entendió la apuesta equivocada de aquel régimen, la creación de una casta —una alianza— urbana de empresarios, burócratas y —hay que decirlo— obreros, que prosperarían a costa del México rural.[17]

Consecuentemente, lo que propone no es —no todavía— acelerar la modernización liberal sino “replantear el modelo de desarrollo” para forjar así, citando a Tannenbaum, un México “modesto pero equilibrado, sano y feliz, que viva a tercias partes de su industria, su agricultura y su minería”.[18] Más aún, sugiere —ahora en sintonía con Paz— una vuelta al pasado: “en una crisis como ésta deberíamos volver naturalmente [al pasado]. Es nuestra fuente de sabiduría”.[19]

Si un discurso representa a la revista Vuelta de finales de los años setenta, principios de los ochenta, es éste: esta combinación de las tesis económicas de Zaid y el relato histórico-cultural de Paz. De un lado, la crítica al modelo de desarrollo económico de los regímenes posrevolucionarios, modelo que, de acuerdo con Zaid, oprime a los pobres y campesinos y premia a los burócratas y universitarios que lo administran. Del otro, la idea, tan cara a Paz, de que México ocupa un espacio excéntrico en Occidente y precisa, por lo tanto, de una modernidad propia, no exógena, abierta lo mismo al presente que a la tradición. Entre este discurso y el discurso liberal que la revista blandirá unos años más tarde media una distancia enorme. El texto que empieza a recortar esa distancia,

y que de algún modo sirve a manera de puente entre ambas orillas, es “Por una democracia sin adjetivos”, también de Krauze.

“Por una democracia sin adjetivos” ofrece un dictamen de la crisis muy distinto al que ofrecía, meses antes, “El timón y la tormenta”. Aquí la crisis ya no es sólo económica: es sistémica. Primero, porque el ogro filantrópico, saqueado y endeudado, “no puede cumplir ya su proverbial función de dar”.[20] Segundo, porque, con el ogro, se desploma la ideología que lo acompañaba: “Todo por servir se acaba: hasta la ideología de la Revolución mexicana”.[21] Lo que Krauze parece observar, de este modo, es un país al borde de una situación posthegemónica: el discurso del nacionalismo revolucionario no produce ya consentimiento, como tampoco lo hace —advierte— el discurso de austeridad y honestidad que la nueva administración de De la Madrid promueve. ¿Qué hacer? Algunos intelectuales han aprovechado coyunturas como ésta para atender los conflictos políticos y sociales que se desvelan una vez que el relato ideológico que intentaba suprimirlos empieza a venirse abajo. Otros han llamado a ocupar el vacío de pronto abierto con una ideología —digamos— popular, contrahegemónica. La postura de Krauze es otra: hay que construir otro relato hegemónico cuanto antes, y hay que construirlo desde el poder. Así, después de trazar un favorable perfil de De la Madrid (“representa una posibilidad de desagravio y democratización”),[22] aconseja de este modo al presidente y sus ministros:

El presidente ha logrado transmitir una imagen de reciedumbre, sinceridad y limpieza [Pero] el mensaje no puede consistir sólo en la frase de Séneca: “Soporta y renuncia”. La gente, más responsable y adulta de lo que los políticos suelen creer, necesita horizontes. La carga de la crisis sería mucho más llevadera si el presidente y sus ministros suministrasen con calor, con claridad y sin tecnicismos una amplia información [...] El mensaje de De la Madrid ha sido fundamentalmente estoico, pero el mexicano, desde hace siglos, alimenta su estoicismo con un poco de fe. Nada se puede sin creencias.[23]

Esas nuevas “creencias” —aclara Krauze— no deben ser ya las del nacionalismo revolucionario: no ya igualdad y justicia sino democracia, definida en términos estrictamente liberales. “El gobierno —escribe— tiene un as en la manga

olvidado desde la presidencia de Madero: la democracia. Ha sido un ideal revolucionario relegado para otros fines, igualmente válidos pero distintos."[24] Aunque Krauze nombra a Madero y presenta la democracia como un "ideal revolucionario", no es la Revolución la referencia histórica más relevante en el texto. Junto con el nacionalismo revolucionario, atrás quedan las figuras de Zapata, Cárdenas y Tannenbaum, tan importantes poco antes en el discurso político de Vuelta. Los nuevos héroes son los liberales del XIX, y el "horizonte", la República Restaurada, esos nueve años —de 1867 a 1876— reivindicados no mucho tiempo antes por Daniel Cosío Villegas y en los que, de acuerdo con Krauze, "[l]os hombres amaban la libertad política".[25] Como apunta Lomnitz, "lo que Krauze propone es una interpretación de la crisis que sitúa el principio de la caída nacional en la construcción del Estado posrevolucionario, al grado de que el país debería regresar a una idealizada República Restaurada".[26] Punto de inflexión: a partir de este momento Vuelta ya no sólo realiza la crítica de la razón de Estado; empieza a construir una narrativa liberal que rima con la racional neoliberal dentro de la cual el gobierno comienza a operar.

Cosa curiosa: el ensayo, que desde su título promueve fervientemente la democracia, apenas si define qué entiende por ella. En alguna parte se cita el conocido aforismo de Churchill: "La democracia es un mal sistema salvo en un sentido: todos los demás son peores". En otra se advierte que "la democracia no es la solución de todos los problemas sino un mecanismo —el menos malo, el menos injusto— para resolverlos".[27] En una más se recurre a un "espejo remoto y aleccionador",[28] la Inglaterra del siglo XVIII, para observar allí un proceso ejemplar de democratización y un modelo de democracia. Ésa —está claro— es la fuente democrática que Krauze elige: la Inglaterra liberal y no, digamos, la Atenas clásica, la Revolución francesa o la Comuna de París. Ése es el tipo de democracia que suscribe: la democracia liberal y no otras formas democráticas más igualitarias, más populistas, más radicales. Así, cuando Krauze apremia a democratizar, llama en realidad a hacer tres cosas, no necesariamente menores: limitar el poder del gobierno, garantizar elecciones limpias y fomentar una prensa crítica. Acaso lo más interesante, entonces, no sea el concepto de democracia —bastante restringido— que emplea sino el afán de hacer pasar esa democracia por la única democracia, la democracia en estado puro, sin adjetivos.

Al término democracia se le suelen dar dos usos contradictorios —la "paradoja democrática" de la que ha hablado Jacques Rancière—.[29] Democracia es, en un sentido, un set de instituciones y procedimientos, una forma de gobierno en la que políticos y tecnócratas, en parte electos a través del voto popular, trabajan

por el bien común. Democracia es, en otro sentido, una forma de vida social, un estado de antagonismo permanente en el que —a diferencia de lo que ocurre en las aristocracias, las oligarquías o las gerontocracias— ningún gobierno puede fijarse sólidamente puesto que nadie goza de privilegio alguno para gobernar sobre los otros. De un lado, democracia como police, como una cierta distribución de lo sensible; del otro, democracia como política, como una continua impugnación de toda distribución de lo sensible. Una democracia atenta contra la otra: la democracia como forma de gobierno está siempre amenazada por la democracia como forma de vida social, y la segunda deja de existir si la primera se establece. Para prevalecer, la democracia como forma de gobierno debe reprimir, y hasta suprimir, la política; para existir, la democracia como forma de vida social debe antagonizar incesantemente con toda policía.

En este momento Paz y Krauze reivindican febrilmente el primer uso: democracia como forma de gobierno. Apenas unos años más tarde, cuando el conflicto social se extienda por el país y una combativa “sociedad civil” emerja como protagonista en el escenario, ellos y otros autores de Vuelta militarán activamente contra la segunda: contra la democracia como forma de vida social.

3

Uno de los tópicos más manidos durante la lucha ideológica que acompaña al giro neoliberal —apuntan Dardot y Laval— es el que afirma que el Estado burocrático destruye las virtudes de la sociedad civil —honestidad, esfuerzo personal, satisfacción por el trabajo bien hecho, civilidad, patriotismo—. Esta idea está en la base del pensamiento de Zaid y su reivindicación de la iniciativa empresarial, en teoría oprimida por la casta de burócratas y universitarios que administran el Estado. Está también en Paz y su noción, un tanto esotérica, de que el pueblo mexicano conserva, en alguna parte de su intrahistoria, hábitos democráticos heredados desde la Colonia. Está, por último, en Krauze y su llamado a que el régimen comparta el poder con la gente, “más responsable y adulta de lo que los políticos suelen creer”.

Esa sociedad civil elogiada por Zaid, Paz y Krauze irrumpe, de golpe, el jueves 19 de septiembre de 1985 en la Ciudad de México. Se sabe: a las 7:17 de la

mañana un terremoto sacude la ciudad, derrumba casas y multifamiliares y provoca la muerte de miles de personas. También se sabe: ese mismo día miles salen a las calles y se organizan para asistir a los heridos y rescatar cuerpos y sobrevivientes de entre los escombros. Casi de inmediato, esos ciudadanos se vuelven símbolo de la "sociedad civil" de la que se venía hablando. También casi de inmediato, y como ha estudiado Mark Anderson,[30] escritores de distinto signo político se apuran a incorporar los sucesos en sus relatos ideológicos previamente armados. En un primer momento los intelectuales de Vuelta parecen coincidir en su apreciación de los hechos con intelectuales de izquierda como Carlos Monsiváis y Elena Poniatowska: también aplauden los esfuerzos ciudadanos, también vinculan esos esfuerzos con la irrupción de una democratizante "sociedad civil". Con el paso del tiempo, sin embargo, divergirán radicalmente las posturas: unos y otros hablarán de distintas "sociedades civiles", unos y otros encargarán distintas funciones a la ciudadanía.

"Los temblores del 19 y el 20 de septiembre —escribe Paz en 'Escombros y semillas'— nos han redescubierto un pueblo que parecía oculto por los fracasos de los últimos años y por la erosión moral de nuestras élites. Un pueblo paciente, pobre, solidario, tenaz, realmente democrático y sabio."[31] "Acaso la revelación mayor —añade Krauze en 'Revelación entre ruinas'— fue la actitud pronta, fraternal y solidaria de la ciudadanía sin distinción de clases."[32] Remata Paz:

La reacción del pueblo de la Ciudad de México, sin distinción de clases, mostró que en las profundidades de la sociedad hay —enterrados, pero vivos— muchos gérmenes democráticos. Estas semillas de solidaridad, fraternidad y asociación no son ideológicas, quiero decir, no nacieron con una filosofía moderna, sea la de la Ilustración, el liberalismo o las doctrinas revolucionarias de nuestro siglo. Son más antiguas, y han vivido dormidas en el subsuelo histórico de México [...] Las raíces comunitarias del México tradicional están intactas [...] No fue una rebelión, un levantamiento o un movimiento político: fue una marea social que demostró, pacíficamente, la realidad verdadera, la realidad histórica de México. O, más exactamente: la realidad intrahistórica de la nación. La enseñanza social e histórica del sismo puede reducirse a esta frase: hay que devolverle a la sociedad lo que es de la sociedad.[33]

A primera vista, los textos de Paz y Krauze coinciden, en su dictamen y entusiasmo, con las crónicas que Monsiváis publicó en aquellos meses y que, ya recogidas en el libro Entrada libre, terminarían por convertirse en el relato más influyente sobre el sismo y sus efectos. Hay, sin embargo, diferencias capitales. Primero: para Monsiváis la movilización ciudadana que sigue al terremoto, en vez de ser una anomalía, se inscribe en un continuo de movimientos y protestas populares. Segundo: de acuerdo con Monsiváis esa movilización, antes que muestra de una "actitud pronta, fraternal y solidaria", es un conflicto político y es, en rigor, un acto de desobediencia civil. Tercero: si para Paz y Krauze la lección del terremoto es que la sociedad mexicana es democrática y solidaria y por lo mismo el gobierno debe retraerse y devolverle "a la sociedad lo que es de la sociedad", para Monsiváis la enseñanza es que la sociedad civil, potente y antagonista, sólo forzará la democratización mediante lo que él mismo llama la "estrategia de la movilización permanente": "plantones, marchas, mítines, asambleas, exigencia de diálogo con las autoridades correspondientes, boteo, volanteo, pintas, ocasionales huelgas de hambre, arduos viajes a la capital para instalar campamentos de la Dignidad".[34]

Dos concepciones de la sociedad civil se oponen a partir de entonces: la de aquellos que, como Monsiváis, sostienen que la sociedad civil es un sujeto beligerante que actúa siempre en una "zona de antagonismo"[35] y cuya estrategia es el enfrentamiento permanente, y la de aquellos otros que, como Krauze y Paz, apuntan que la sociedad civil está conformada por grupos de "mexicanos que —palabras de Zaid— no son revoltosos ni dejados",[36] actúan con objetivos específicos y se dispersan en la esfera privada una vez que han conseguido sus objetivos o expresado su desacuerdo. Allá, sociedad civil como disenso; acá, como una pieza más en la "caja de herramientas de la gubernamentalidad liberal",[37] como un concepto tan acotado que funciona ante todo para excluir, para sancionar como antidemocráticas todas las prácticas que la rebasan.

La verdad sobre la teoría de la sociedad civil —escribe Jon Beasley-Murray— es que impone una serie de límites, reconociendo la fuerza de los movimientos sociales mientras legitime el orden político pero restringiendo esa misma fuerza en el momento en que puede desafiar al Estado. Las tendencias que podrían desbordar o disolver esos límites son condenadas como fundamentalistas.

Tras el sismo, Monsiváis encontrará distintas representaciones de su sociedad civil en la misma Ciudad de México. Los autores de Vuelta tendrán que ir a buscar la suya a otra parte, ya no en la capital, y menos en el sur, sino en el norte del país, liderado por empresarios y con una fuerte presencia del Partido Acción Nacional (PAN). En junio de 1986, casi un año después del temblor y unos meses antes de las elecciones locales, Krauze publica “Chihuahua: ida y vuelta”, una suerte de réplica a las crónicas defeñas de Monsiváis. Lejos de la desordenada multitud de la Ciudad de México, los protagonistas de la crónica de Krauze son empresarios, candidatos panistas, historiadores empeñados en trazar una genealogía liberal del norte, sacerdotes que “no traducen, como Hidalgo, a Racine ni leen a Voltaire pero transmiten una impresión de liberalidad”,[38] y, al fondo, sin voz, una sociedad dispersa que participa sólo a través de los partidos políticos. En el avión que lo lleva de vuelta a la Ciudad de México, Krauze concluye: Chihuahua, y no el D. F., “vive hoy la revolución de la democracia”; Chihuahua, y no el D. F., “puede ser la cuna de los nuevos tiempos”.[39]

Con el paso de los años se intensificarán en Vuelta los elogios al norte del país y no escasearán las condenas a la Ciudad de México, la que, a la primera oportunidad, votará a la izquierda y funcionará, en la imaginación liberal, como un peligro permanente, como “una caldera que —en palabras de Paz— contiene esos elementos inflamables que son las masas urbanas, especialmente las de los jóvenes”.[40] En algún momento, ofuscado por el avance de la izquierda en el país, Krauze llamará al norte a dar un simbólico Grito de Independencia.[41] Mucho tiempo después, en 2014, y con motivo de la muerte de su amigo, el empresario regiomontano Lorenzo Zambrano, reconocerá que aquella coincidencia entre Vuelta y los empresarios norteños en los años ochenta terminaría por convertirse, décadas más tarde y ya en Letras Libres, en una “familia”:

En aquel encuentro en Parras [Zambrano y yo] sembramos la semilla de una fructífera relación en la revista Letras Libres y, posteriormente, en la Editorial Clío, donde, gracias al inolvidable Eugenio Garza Lagüera y a su gran capitán, José Antonio Fernández, nos volvimos socios. Más que una sociedad, integramos una familia cuya vocación ha sido honrar a la cultura mexicana, defender la libertad y llevar nuestra historia a todos los rincones del país.[42]

4

La “revolución de la democracia” de la que se hablaba en Vuelta no vendrá, sin embargo, del norte ni tendrá los colores del PAN. El 30 de septiembre de 1986, apenas tres meses después de la publicación de aquella crónica de Krauze, el michoacano Cuauhtémoc Cárdenas y el defeño Porfirio Muñoz Ledo anuncian la creación de la Corriente Democrática en el interior del PRI. El 14 de octubre de 1987, una vez que De la Madrid ha designado como candidato oficial a Salinas de Gortari, Cárdenas acepta la candidatura de un pequeño partido opositor, el Partido Auténtico de la Revolución Mexicana, y en cuestión de meses se constituye el Frente Democrático Nacional. Se conoce el resto de la historia: el 6 de julio de 1988 se celebran elecciones; después de una demora a causa de la “caída del sistema” de cómputo, el gobierno declara como ganador con apenas poco más de 50% de los votos a Salinas de Gortari; la oposición desconoce los resultados y alega fraude; un largo e intenso conflicto postelectoral comienza.

Ya antes de las elecciones Vuelta concentra sus críticas en Cárdenas y en el Frente Democrático Nacional apenas formado. Jaime Sánchez Susarrey —ganador de un concurso de ensayo político convocado por la revista y de ahí en adelante su analista político de cabecera— advierte, días antes de los comicios, por ejemplo, que “la cultura política de izquierda carece de una tradición democrática”, sentencia que “de Cárdenas a los leninistas y trotskistas existe el acuerdo ‘esencial’ de que la democracia, para ser democracia, debe ser adjetivada” y desliza la idea de que la izquierda mexicana, justo en el momento en que “el sistema político se moderniza y se abre al juego con otras fuentes y proyectos”, es “una suerte de emisario del pasado”.[43] Esta noción —la de la izquierda como un fantasma del pasado— se cuela en prácticamente todos los textos que los autores de Vuelta dedican al conflicto postelectoral —y los acompañará desde entonces, lo mismo cuando cuestionen al Ejército Zapatista que cuando antagonicen, ya en los dosmiles, con Andrés Manuel López Obrador —. Aquí un radical giro ideológico ha concluido en la revista: si a principios de la década Paz, Zaid y Krauze prescribían una cierta vuelta al pasado, en 1988 acusan a sus adversarios de pretender justamente eso. Es ya otro el enemigo: no más la modernización liberal —a la que en algún momento concibieron como exógena, tecnocrática, urbana, industrial, alemanista— conducida por los gobiernos priistas sino las fuerzas políticas y sociales que se oponen, justamente, a la modernización neoliberal conducida, sí, por los gobiernos priistas.

Es a partir de este momento, entonces, que la revista empieza a dedicar la mayor parte de sus textos de opinión política a una misma tarea: representar a la izquierda mexicana —entonces todavía sin experiencia alguna de gobierno— como una amenaza para la democracia, democracia, por otra parte, todavía inexistente bajo cualquier criterio. En los artículos que preceden, acompañan y siguen a las elecciones del 6 de julio la izquierda partidista mexicana será descrita indistintamente como nostálgica (Sánchez Susarrey: "el movimiento cardenista enarbola la vuelta al modelo anterior como la solución de todos los problemas"), violenta (Sánchez Susarrey: "una vocación revolucionaria que no teme hacer uso de la violencia para defenderse de un gobierno antipopular y antinacional"), irracional (Sánchez Susarrey: "La historia de la izquierda mexicana, particularmente la de los marxistas-leninistas, bien puede definirse como la de un desencuentro con la realidad nacional"), fundamentalista (Krauze: "el fundamentalismo cardenista [triunfó] en la Ciudad de México y en el mapa biográfico del general Cárdenas: Michoacán, Morelos, buena parte de Guerrero, la zona petrolera") y, ya de plano, como fatal, genéticamente antidemocrática (Krauze: "no sin dolor sostengo la impopularísima opinión de que la izquierda mexicana, espina intelectual del cardenismo, no es ni será ya nunca democrática").

Una vez construido, ese enemigo cumple distintas funciones en beneficio de la revista. Para empezar, de algún modo justifica las nuevas alianzas intelectuales y materiales del grupo lo mismo con el empresariado y sectores del PAN que con buena parte de los escritores de Nexos: si coincidimos y nos aliamos con ellos —es el argumento— es porque debemos dejar las diferencias de lado para hacerle frente al peligro que representa la izquierda. También sirve para justificar la cercanía y el apoyo —a veces explícito— de la revista a las administraciones federales en curso: si coincidimos y avalamos, en lo general, sus políticas es sobre todo porque la otra opción, la izquierda mexicana, es temible. La presencia de ese enemigo reporta, asimismo, un beneficio capital para los gobiernos neoliberales, tanto en México como fuera de México. Hay una contradicción en el liberalismo que el neoliberalismo hereda: de acuerdo con la racionalidad liberal, el Estado debería actuar lo menos posible, y sin embargo actúa y vigila y ordena y disciplina y reprime y hace la guerra. En los regímenes neoliberales la paradoja se intensifica: a un mismo tiempo se expresa la necesidad de adelgazar y de fortalecer al Estado, de reducir sus funciones económicas y de robustecer su aparato de seguridad puesto que, se dice, son muchas y potentes las amenazas. Al final, como apunta Foucault, "[n]o hay liberalismo sin cultura del peligro":[44] El Estado liberal necesita de un monstruo siempre acechante, siempre a punto de

emerger de debajo de la cama, para justificar su propia acción. En otras partes del mundo gobiernos y grupos intelectuales gastan buena parte de los ochenta y noventa en la construcción de la amenaza fundamentalista. En México el monstruo —formado en parte con el esfuerzo de Vuelta— será casi exclusivamente La Izquierda —al menos hasta que, ya en el siglo XXI, emerja como competencia El Narco—.

De regreso a 1988: mientras el Frente Democrático Nacional y numerosos intelectuales de izquierda sospechan de los resultados electorales y exigen un recuento de las actas, la constante entre los autores de Vuelta es, como apunta Carlos Illades, "evadir la discusión acerca de la inequidad de la contienda, la opacidad informativa y la manipulación de las cifras electorales", así como invitar a "mirar hacia el futuro, asumiendo que el gran derrotado de la jornada había sido el corporativismo y el indiscutible ganador el ciudadano... Salinas".[45] Otra constante en los textos que publican entonces es la del tópico de la inestabilidad. En las últimas líneas de "Por una democracia sin adjetivos" Krauze llamaba a "no hacer un dios absoluto de la estabilidad" y, más aún, a pagar "el posible precio de inestabilidad"[46] que la transición a la democracia podría implicar. Cinco años más tarde, a la mitad del conflicto postelectoral, la consigna es precisamente la contraria: asegurar la estabilidad, incluso si eso supone posponer, o incluso sacrificar, la "democracia sin adjetivos" tantas veces reclamada en las páginas de la revista.

"Ante un presente incierto" es el título de los tres artículos que Paz publica, entre el 10 y el 12 de agosto, en La Jornada. Después de dedicar el primero de ellos a repasar algunas de sus tesis sobre la historia política de México, Paz reproduce en el segundo la distinción ya trazada en Vuelta entre modernos y antimodernos. En un extremo, la izquierda cardenista:

El neocardenismo no es un movimiento político moderno, aunque sea otras muchas cosas, unas valiosas, otras deleznables y nocivas: descontento popular, aspiración a la democracia, desatada ambición de varios líderes, demagogia y populismo, adoración al padre terrible, el Estado, y, en fin, nostalgia por una tradición histórica respetable, pero que treinta años de incienso del PRI y los gobiernos han embalsamado en una leyenda piadosa: Lázaro Cárdenas.[47]

En el extremo contrario, el priismo tecnocrático:

Puede definirse a la modernización, sumaria y esencialmente, como una tentativa para devolver a la sociedad la iniciativa que le fue arrebatada y así romper la inmovilidad forzada a que nos ha condenado el patrimonialismo estatal [...] Una fracción del grupo dirigente —la más joven, inteligente y dinámica— se decidió por la modernización [...] hay que continuarla, extenderla y profundizarla.[48]

Partido de ese modo el escenario, la disyuntiva a la que el país se enfrenta no es ya entre un partido u otro, entre una u otra tendencia política, sino —un tanto melodramáticamente— entre modernidad o tradición, futuro o pasado, paz o violencia. Bajo esa misma luz, los candidatos de los partidos opositores aparecen menos como eso, como candidatos de partidos políticos, que como agentes de un cierto radicalismo revolucionario:

Lo que piden los dos candidatos —escribe Paz— es la rendición incondicional de sus adversarios. En un abrir y cerrar de ojos quieren desmantelar al PRI y poner de rodillas al gobierno. Otra vez: todo o nada. Poseídos por los fantasmas de nuestro pasado, los líderes de la oposición buscan la derrota total, la aniquilación política de sus antagonistas. No son partidarios de una transición [...] sino de un cambio brusco, instantáneo.[49]

Los artículos de Paz generan una inmediata controversia en las páginas del mismo diario. El 22 de agosto, por ejemplo, Adolfo Gilly escribe en una carta abierta a Paz:

No es con exhortaciones ni con consejos como esa realidad podrá cambiar. Los mexicanos hemos descubierto un método muy sencillo, eminentemente legal y exquisitamente pacífico, y lo estamos poniendo en práctica con el goce de un sentimiento de amor apenas descubierto: defender en nuestro voto, en cada voto,

uno por uno, nuestra ciudadanía y nuestra soberanía [...] ¿Por qué usted, Octavio, no nos acompaña sin reservas en algo tan sencillo, legal y transparente?[50]

Un día después Superbarrio Gómez también interpela directamente a Paz: "Escribí este artículo con una intención muy precisa. Tú dijiste que había que tendernos la mano. Te voy a decir cómo: ayúdanos a que nos enseñen las actas".[51] ¿La respuesta de Paz? Llega días más tarde, en otro artículo en La Jornada, y no sin burlas:

con mucho gusto le doy la mano —contesta a Superbarrio— aunque no sé si podré ayudarlo a encontrar esas actas. ¿Por qué no le pregunta a Cuauhtémoc Cárdenas y a Porfirio Muñoz Ledo? Ellos, después de tantos años de oficiar como obispos en los concilios del PRI, deben conocer todos los escondrijos.[52]

El artículo que Krauze dedica al conflicto postelectoral ("Oráculos de Tocqueville", dividido en dos partes) sigue de cerca la lógica de Paz. El dilema es el mismo: estabilidad o caos. La solución propuesta es también la misma: la resignada aceptación de los resultados oficiales, que de un modo u otro reconocen la victoria de la oposición en numerosos distritos y suponen una significativa presencia de ésta en las cámaras legislativas.

Si sabemos consolidar en México lo mucho que se ha ganado —escribe Krauze —, el 6 de julio puede ser todavía la fecha histórica de nuestro bautismo democrático. El triángulo es sinónimo de equilibrio, pero si lo tensamos demasiado podemos desgarrarlo. Hay que construir a partir de hoy la democracia. Podemos empezar a ejercer una auténtica división de poderes y un genuino federalismo. Estamos en el umbral, pero podemos volverlo un abismo.[53]

Quien exige con mayor claridad —casi se diría: con mayor cinismo— la inmediata claudicación de la oposición es, curiosamente, Zaid. En un artículo

publicado en la revista Proceso Zaid empieza reconociendo tanto la suciedad de las elecciones federales, “torpes y tramposas”, como la falta de credibilidad de los resultados oficiales (“es cierto que los resultados no son creíbles”[54]) y concluye recomendando a los partidos opositores, no obstante, olvidar todo ello, aceptar lo concedido y “darle una tregua a México”:[55]

No estaría de más saber quién ganó las elecciones, hasta por simple curiosidad. Pero una curva peligrosa no es el mejor lugar para ponerse tercos en que no nos rebase el voto presidencial. Anular las elecciones y nombrar a un presidente interino o provisional se llevaría de paso lo que queda del país, después de la maltratada que recibió en estos sexenios.[56]

¿Es necesario recordar que el 1º de diciembre de 1988 Salinas de Gortari asume la presidencia de la República?

5

A finales de 1988 el giro está dado. Cancelada la retórica revolucionaria, la nueva administración expone abiertamente su estrategia neoliberal y radicaliza las políticas de liberalización económica. Cancelado el discurso que demandaba una modernidad particular para el país, Vuelta comienza a definirse, cada vez con más frecuencia, como una publicación de corte liberal y a priorizar, en sintonía con el gobierno, los reclamos de modernización económica sobre los de democratización. Está claro: en el momento en que el Estado mexicano sustituye el principio de la razón de Estado por una gubernamentabilidad neoliberal y Vuelta reclama como suyo el legado del liberalismo, el poder y la revista empiezan a operar dentro de una misma racionalidad política.

A partir de este momento ya no es necesario leer entre líneas para identificar aquí y allá indicios del giro neoliberal en Vuelta: los enunciados neoliberales despuntan explícita, repetidamente por todas partes. Un ejemplo entre otros: para oponerse a una fórmula de Héctor Aguilar Camín (“necesitamos más Estado y

más sociedad"), Krauze señala que la "mayor novedad del fin de siglo apunta justamente en la dirección contraria: menos Estado y más sociedad civil es la esencia misma de la modernización 'aquí y en China' ".[57] En otro artículo el mismo Krauze celebra el fracaso del "paradigma de la economía cerrada por la mano invisible del Estado" y aplaude a aquellas naciones que han optado por "poner sus economías en la mano invisible del mercado": los "dragones" del Este asiático, la Bolivia de Víctor Paz Estenssoro, el Chile apenas posterior a Augusto Pinochet.[58] Nadie, sin embargo, postula con mayor convicción la estrategia neoliberal en la revista que Mario Vargas Llosa, cuya presencia en Vuelta crece a la par que su involucramiento en la política peruana, primero como líder del Movimiento de la Libertad y luego como candidato a la presidencia en 1990. Es Vargas Llosa el que cita ya directamente de Friedman y Hayek y el que indica:

Reconocer que si se quiere salir de la pobreza en el más corto plazo posible es preciso optar clara y resueltamente por el mercado, por la empresa privada y la iniciativa individual, en contra del estatismo, el colectivismo y los populismos, es un paso imprescindible.[59]

Vincular la idea de la libertad con la del intercambio comercial, ofrecer una imagen del mundo como un solo mercado global, celebrar el saber empresarial, anteponer los reclamos de modernización económica a los de democratización, colaborar en la construcción del tropo de la amenaza fundamentalista: éstas son algunas de las funciones que desempeñan los intelectuales neoliberales en distintas partes del mundo y los escritores del núcleo duro de Vuelta en México a partir de finales de los ochenta y a lo largo de los noventa. Estos últimos hacen algo más: apoyan directa, concretamente a las administraciones que operan la estrategia neoliberal. El caso más paradigmático —pero de ningún modo el único— es el de Paz, cuyo capital simbólico se abulta durante esos años (Premio Cervantes 1981, Premio de la Paz de los Libreros Alemanes 1984, Premio Nobel 1990) y el cual él invierte, una y otra vez, en la legitimación de los presidentes en turno. Un primer episodio tiene lugar en 1984, cuando Paz acepta que el gobierno de Miguel de la Madrid lo agasaje, en su cumpleaños número sesenta, con un homenaje nacional al que son invitados más de sesenta escritores de Europa, Estados Unidos y América Latina. El último ocurre apenas tres meses

antes de su muerte, durante el anuncio de la creación de la Fundación Octavio Paz, cuando frente al presidente Ernesto Zedillo declara que en el corazón de éste “hay una zona luminosa, generosa, solar, en la que yo me reconozco”. Pero, sin duda, la adhesión más polémica y sustantiva es la que ofrece a Salinas de Gortari, apenas tres meses y medio después de que asumiera la presidencia, cuando su legitimidad era escasa y la oposición se negaba a reconocerlo. El 2 de marzo de 1989, en la ceremonia de fundación del Fondo Nacional para la Cultura y las Artes, Paz se sienta al costado de Salinas y, en su turno al micrófono, declara:

Señor Presidente, señoras y señores: México vive un periodo de cambios [...] nuestro país penetra en una nueva época de su historia. Damos los primeros pasos, no sin titubeos, por un territorio desconocido [...] Las novedades más visibles son las de orden político y económico: pluralismo democrático y modernización económica [...] a la fecha no sólo hemos presenciado actos de gobierno: Salinas de Gortari está creando las bases para un nuevo pacto político y social de largo alcance. Las transformaciones que se están operando son tan importantes como las que en su momento realizó Lázaro Cárdenas: tienen el sentido de actos de Estado y no sólo de actos de gobierno.[60]

Una vez que Vuelta opera dentro de la misma racionalidad política que el Estado mexicano, otra cosa muta: aspectos del sistema político que alguna vez fueron severamente criticados empiezan a adquirir en las páginas de la revista una tonalidad menos siniestra —y de pronto son incluso defendidos—. Como ya se vio, y contrario a lo que suele afirmarse, el neoliberalismo no supone el definitivo abatimiento del Estado. Casi por el contrario: implica el desbaratamiento del sistema de seguridad social pero también el fortalecimiento del aparato de seguridad a secas —siempre alerta ante el pretendido peligro fundamentalista— y la decidida acción estatal para crear las condiciones materiales necesarias para el mantenimiento, justamente, del orden neoliberal. Con el fin de defender un Estado sólido, Vuelta empieza a justificar, a partir de 1988, características del régimen que años antes censuraba. Es Sánchez Susarrey el que reivindica el presidencialismo justo en el momento en que la oposición gana espacio en las cámaras legislativas: “La institución presidencial continúa siendo el corazón del sistema político mexicano; su debilitamiento repercute en

la estabilidad del Estado y no sólo del gobierno”.[61] Es Krauze el que —acaso consciente de que el proceso de liberalización económica necesita, para imponerse, del control de la clase obrera— acomete la nada sencilla tarea de justificar a la oficialista Confederación de Trabajadores de México:

Contra la opinión convencional, en términos generales la CTM y muchas otras centrales del Congreso del Trabajo han desarrollado una práctica responsable y madura, fincada en conocimientos concretos de toda índole —económicos, jurídicos, sociales, psicológicos—, no en supuestos ideológicos.[62]

Un ensayo que se ocupara de Vuelta en los años noventa tendría que trazar ya no el vuelco neoliberal de la publicación sino una cierta realineación ideológica de la revista con el conservadurismo —o más precisamente, con el neoconservadurismo, caracterizado, según David Harvey, por perseguir simultáneamente el éxito de la estrategia neoliberal y un efectivo control social —. Aquella reivindicación, a finales de los ochenta, de elementos autoritarios del régimen podría ocupar un espacio en ese ensayo. Otros elementos clave serían la creciente relevancia del término “Estado de derecho” en el discurso político de la revista —al grado de que en algún momento le disputará la centralidad al de “democracia”— y la activa oposición de algunos de sus autores al multiculturalismo, concebido como adversario del humanismo liberal que la revista suscribe. Un episodio axial sería, sin duda, el encuentro “La experiencia de la libertad” que la revista organiza en 1990 y en el que decenas de escritores mexicanos y extranjeros coinciden en certificar la inevitabilidad del “libre mercado” y advertir sobre el peligro que representan los fundamentalismos nacionalistas y religiosos. Otro episodio, menor aunque sintomático: en marzo de 1992 la revista anuncia en portada una “reivindicación de Edmund Burke” y en sus páginas interiores Krauze se encarga de presentarlo como un ejemplar abogado de “la noción clásica de la libertad individual”.[63]

Desde luego ningún acontecimiento ocuparía más espacio en ese ensayo que el que estalla en Chiapas el 1º de enero de 1994. En teoría, el Paz de esos años, el que escribe sobre el levantamiento zapatista, sería un sólido ejemplo de esa suerte de liberalismo romántico que algunos creen identificar en él.[64] En teoría ese Paz, apenas después de condenar el uso de las armas, se habría dejado

seducir por la prosa del Subcomandante Marcos (a la que lanza alguna vez un piropo) y por el "romanticismo" de las comunidades indígenas. En teoría habría escrito una serie de insólitos artículos, tan distantes del anti como del filozapatismo.[65] Lo cierto es que basta con volver a esos textos para notar que, lejos de ser excepcionales, reproducen buena parte de las estrategias retóricas que el gobierno federal empleaba para combatir al zapatismo. Hay que ver: los artículos de Paz, como los comunicados oficiales, se obstinan en localizar el conflicto (tiene lugar en sólo cuatro municipios), minimizar el problema (se debe a causas precisas y se resuelve con políticas asistencialistas) y adjudicarlo no a una falla sistémica, lo que obligaría a reparar todo el sistema, sino a una pandilla de radicales infiltrados entre los indígenas. Más todavía: emprenden la defensa de la política social del régimen salinista y deslizan la noción, de plano racista, de que los indígenas, incapaces de organizar el movimiento por sí mismos, fueron manipulados: "No debe olvidarse —escribe Paz— que las comunidades indígenas han sido engañadas por un grupo de irresponsables demagogos".[66]

Al final del día el Paz de 1994, el que piensa y se enfrenta al zapatismo, es ya incapaz de reconocer un afuera del liberalismo. Aunque una y otra vez insiste en presentarse como un liberal reticente durante la última etapa de su vida,[67] lo cierto es que no consiente ya otras formas de acción política que las de la democracia liberal. No autoriza a sujetos políticos heterogéneos, multitudinarios, que, en vez de sumarse al marco jurídico, lo desafían en las calles y los medios. Tampoco acepta reivindicaciones identitarias ni, de paso, reivindicaciones universalistas, hechas en nombre de un impreciso demos. No admite nada de ello y sin embargo todo ello existe en su presente: esos sujetos, esas prácticas, esos reclamos. ¿Qué hace entonces Paz? Como no reconoce un afuera de la democracia liberal, ubica todo ello antes de la democracia liberal: como prácticas y sujetos de otro tiempo, como residuos de un conflicto ya superado, como fantasmas que ya desaparecerán. Pero no desaparecen: aquí siguen, aun ahora, en 2014, año de Paz y Ayotzinapa.

De vuelta a Vuelta, y recapitulando: a lo largo de los años ochenta acontece un radical vuelco ideológico en la revista, vuelco que a su vez acompaña al giro neoliberal que sacude a otras esferas del país. En términos económicos, la revista abandona aquel discurso que, aliando las tesis económicas de Zaid y el relato cultural de Paz, exigía una modernidad propia para demandar, en sintonía con las administraciones federales, la rápida inserción del país en el mercado financiero global. En términos políticos, al final de la década ya no es el Estado sino la sociedad la que aparece como peligro: el Estado, dirigido por tecnócratas, se

torna de pronto racional, mientras que la sociedad —supuestamente desordenada, nostálgica del populismo, débil ante la izquierda— adquiere una tonalidad negativa, amenazante. Como consecuencia, y para terminar de una vez, muta también la tarea intelectual que la revista se asigna. La función del intelectual deja de ser interpretar y dar forma a las "confusas aspiraciones populares", tal como había apuntado Paz a principios de la década,[68] y empieza a ser más bien la contraria: mantenerse aparte de las tendencias supuestamente populistas de la sociedad, proteger la democracia del pueblo mismo, ser demócratas sin demos.

X. OCTAVIO PAZ: AUTORIDAD Y REBELDÍA

JESÚS SILVA-HERZOG MÁRQUEZ

El gran crítico de música de The New Yorker, Alex Ross, preguntaba recientemente si Beethoven había sido "demasiado" poderoso en la música.[1] ¿Podría decirse que su influencia fue excesiva?, ¿que su influjo fue tan poderoso que terminó limitando la creación de sus contemporáneos y sucesores? Beethoven, dice Ross, marcó la música y las instituciones musicales, los instrumentos y la tecnología musical. El piano moderno, la orquesta, el disco de 33 RPM, la sala de conciertos: todo fue pensado para servir a su música. ¿Un artista demasiado poderoso para la salud del arte?

Algo así podríamos preguntarnos sobre el efecto de Octavio Paz en la cultura mexicana. El reto que tenemos no es sencillo. Ante una obra tan portentosa, necesitamos aprender a respirar su sensibilidad y su inteligencia sin permitir que nos asfixie. Octavio Paz nunca dejará de ofrecernos su mirada. Como el clásico que es, le hablará a las generaciones venideras y ayudará a perfilar identidades —sea por afinidad o por oposición—. No desaparecerá del horizonte cultural de México, nunca nos será indiferente. Algunos sentirán el hechizo de su universo completo; la mayoría escogerá un trozo de Paz: unos su poesía, otros su crítica de arte, la biografía de Sor Juana, sus apuntes sobre el erotismo. Algunos preferirán al joven Paz, otros al maduro. Muchos afilarán cuchillos en su piedra. Pensarlo como contrincante será siempre atractivo. La crítica que él ejerció como una pasión vital llama a las dos relaciones: la admiración y el desapego, el elogio y el enfado.

Los homenajes oficiales que se celebraron a lo largo de su centenario amenazan con convertir en estatua al crítico. El incansable experimentador transformado en catálogo de frases para los discursos. Salones Octavio Paz; en letras de oro, Octavio Paz; en los billetes de lotería, Octavio Paz; en espectaculares y camiones, Octavio Paz. Paz musicalizado; Paz fosilizado. Cruel ironía, el hombre que denunció el dinero como la araña que convertía en moscas a los hombres, transformado en moneda acuñada por el Banco de México. El hombre

que quemaba billetes, prestando cara al dinero. La celebración de Paz, meritoria por muchas razones, deslumbrante por su convocatoria y organización, resulta también irritante por hegemónica: el poder político y el poder económico, los medios y los partidos, las universidades y los diarios en afanosa competencia de elogios. No me he ahorrado los míos: más que convencerme, Octavio Paz me conmueve. Me maravillan la limpieza y la hondura de su razón sensible. Por eso mismo me incomoda la aplanadora de los aplausos. El poeta se erige en Autoridad Inapelable por decreto del poder y los negocios, negación absoluta de su hélice crítica.

Octavio Paz sigue siendo una presencia abrumadora; en alguna medida, aplastante. No hay territorio que no haya recorrido, no hay sitio donde no haya dejado huella. Es cierto que a Paz se le lee mal: como pensador concluyente. Su tono puede ser, en ocasiones, imperativo. Es que su vehemencia polémica era demoledora. Pero nunca dejó de ser un ensayista en la plenitud del sentido original: un escritor que no sólo expone ideas sino también dudas: que examina, propone, sugiere. Un escritor que siempre abre interrogantes. Un autor abierto como nadie al sentido de la contradicción. Pero si es leído como Autoridad, el poeta termina cualquier diálogo. Ahí tropiezan algunos: si lo dijo Octavio Paz, la discusión ha terminado. Está escrito en El laberinto y, por lo tanto, así somos los mexicanos y así seremos siempre. Hacer de Octavio Paz el tapón de nuestras conversaciones es hacerse impermeable a la verdadera seducción de su pensamiento: acercarse al mundo por vía de una imaginación comprometida con la verdad. La crítica como creatividad arraigada.

Sigo creyendo que embotellar su pensamiento en una ideología es falsearlo. Comprimir su rica complejidad es un atajo escolar, un recurso de panfleto. Algunos le reprochan la imperfección de su liberalismo; otros lo describen como liberal vergonzante, un conservador que no se atreve a dar la cara. Vale, por supuesto, el debate sobre la naturaleza de su filiación política. Creo que habrá que alabar y criticar sus posiciones frente al poder a lo largo de su vida. Pero ¿tiene sentido etiquetar su pensamiento? Prensarlo en una fórmula compacta servirá para venerarlo o combatirlo —no para entenderlo, ni siquiera para criticarlo de veras—. El pensamiento de Paz, a pesar de lo que pretendan admiradores interesados y enemigos, se resiste al embalaje de los ideólogos.

Hay que leer a Paz también contra Paz. Valdría leer al joven frente al viejo; al rebelde frente al mandarín; al gozoso frente al regañón. Y después ofrecer derecho de réplica: que el maduro le conteste al soñador; que el escéptico

responda al jacobino y el radical discuta con el moderado. “Un pensamiento que renuncia a la crítica, especialmente a la crítica de sí mismo, no es pensamiento. Sin crítica, es decir, sin rigor y sin experimentación, no hay ciencia; sin ella tampoco hay arte ni literatura. Inclusive diría que no hay sociedad sana.” Nada hay sagrado para el pensamiento crítico, dijo alguna vez. Y habrá que hacerle caso.

No puede negarse la tensión entre el personaje público y el escritor, entre el poeta y el hombre de poder que también fue. Confundir una cosa con otra u olvidar una de sus dos caras sería un error. No fue, como a veces quiso pintarse, un poeta marginal y perseguido; tampoco fue ideólogo de Estado. Fue, eso sí, un escritor con claro sentido de responsabilidad pública, un intelectual que no solamente denunció el poder sino que le habló al poder y al que, en buena medida, lo sedujo también el maldito poder.

Vale subrayar una contradicción importante en Paz, una incoherencia, una tensión innegable. Dice Paz en su ensayo sobre “El escritor y el poder”, de 1972:

La palabra del escritor tiene fuerza porque brota de una situación de no-fuerza. No habla desde el Palacio Nacional, la tribuna popular o las oficinas del Comité Central: habla desde su cuarto. No habla en nombre de la nación, la clase obrera, la gleba, las minorías étnicas, los partidos. Ni siquiera habla en nombre de sí mismo: lo primero que hace un escritor verdadero es dudar de su propia existencia. La literatura comienza cuando alguien se pregunta: ¿quién habla en mí cuando hablo? El poeta y el novelista proyectan esa duda sobre el lenguaje y por eso la creación literaria es simultáneamente crítica del lenguaje y crítica de la misma literatura. La poesía es revelación porque es crítica: abre, descubre, pone a la vista lo escondido —las pasiones ocultas, la vertiente nocturna de las cosas, el reverso de los signos—. El político representa a una clase, un partido o una nación; el escritor no representa a nadie. La voz del político surge de un acuerdo tácito o explícito entre sus representados; la voz del escritor nace de un desacuerdo con el mundo o consigo mismo, es la expresión del vértigo ante la identidad que se disgrega. El escritor dibuja con sus palabras una falla, una fisura. Y descubre en el rostro del Presidente, el César, el Dirigente Amado y el Padre del Pueblo la misma falla, la misma fisura. La literatura desnuda a los jefes de su poder y así los humaniza. Los devuelve a su mortalidad que es también la nuestra.

Se perfila aquí una discordancia entre el personaje público y el escritor; entre el mandarín y el crítico; entre el jefe de un grupo cultural y el poeta de la rebeldía. No son pocos ni irrelevantes los momentos en los que Paz habla desde otro sitio. No ese cuarto solitario y oscuro sino la mesa de redacción de un grupo que ejerce, sin lugar a dudas, poder. No son pocas las ocasiones en que habla en el Palacio Nacional y ante el Presidente y no siempre, por cierto, para desafiar, sino para dar las gracias o festejar alguna iniciativa política. A pesar de que haya insistido tanto en dibujarse como el marginal ninguneado por la izquierda hegemónica y la academia predominante fue, como bien lo describió Vargas Llosa, "el último mandarín intelectual". Paz no fue un marginal; fue Autoridad. Una autoridad que, paradójicamente, invocaba la rebeldía y la marginación como fundamento.

De la India regresó un ex diplomático con leyenda. No un poeta que se entregaba a su inspiración sino un ciudadano que buscaba el sitio de su responsabilidad pública. Coqueteó con la formación de un partido político de izquierda que diera la batalla por el pluralismo y la igualdad. Al optar por una revista —primero Plural y luego Vuelta— no renunció al combate. Por el contrario, entendió esas publicaciones como motores de una transformación pública. Si Paz regresó a México fue para entregarse a una tarea pública, política. No era la nostalgia del paladar lo que lo trajo de vuelta. Era un cometido más cívico que literario: abrir México al mundo, vivificar la crítica, denunciar la autocracia. Con sus revistas Octavio Paz se descubrió pleno en el uso de la primera persona del plural.

En algún momento llegó a lamentar el retorno a México. Lo dijo en cartas y entrevistas. Tal vez fue un error volver a México, le dijo a Adolfo Castañón. Era imposible que Paz no regresara, responde Castañón.[2] Tiene razón, el imán de la política para un republicano como Paz era el imán de la responsabilidad. Jorge Herralde describió alguna vez a Octavio Paz como "un poder fáctico colosal".[3] Lo cierto es que el poeta se convirtió, como bien lo nombra Christopher Domínguez Michael, en "jefe espiritual". Su descripción es precisa porque detecta su fuerza y su vulnerabilidad, su seducción y sus inevitables tropiezos:

Como figura, el jefe espiritual suele ser figura pública, exotérica y hoy se diría mediática [...] El jefe espiritual es por naturaleza una figura de autoridad,

expuesta al exceso, a la vanidad, al mesianismo, al fracaso filosófico. La jefatura espiritual y su voluntad de dominio causan problemas. No se es jefe espiritual sin enemigos ni sin prosélitos. Invariablemente choca, negocia, se acerca o se separa del príncipe, como llamaba Paz, a veces, al ogro filantrópico.[4]

Como cabeza de un grupo apostó por la denuncia del totalitarismo y la prolongación antinatural del reinado priista. Denunció también las dictaduras militares y la glotonería del individualismo. También falló en sus apuestas. Apostó, por ejemplo, a la modernización salinista. La defendió adentro y afuera. La creyó un poco suya, como si fuera la puesta en marcha de su deseo: ser contemporáneos de todos los hombres. Vio en aquellas aperturas un intento coherente de modernidad, un vocabulario contemporáneo, una estrategia de cambio audaz y, al mismo tiempo, prudente. No son pocos los elogios que le obsequia al gobierno. En un ensayo de enero de 1990, comenta un discurso de Salinas y dice:

El informe del Presidente Salinas de Gortari al Poder Legislativo, el primero de diciembre pasado, rompió con la liturgia oficial. Los que lo vimos en la pantalla de la televisión, no presenciamos una ceremonia: asistimos a un acto político. Toda reforma debe comenzar por el lenguaje. El de nuestros políticos ha tenido la sequedad de un tratado de estadística o ha sido una retórica de yeso, molduras, dorados y volutas: rodeos. Salinas fue simple, directo y conciso. Pero el informe fue notable, sobre todo, por su contenido. Fue una exposición de principios. El presidente no apeló a nuestros sentimientos sino a nuestra razón. Nos dijo con claridad qué es lo que se propone y qué entiende por modernización. Su tema fue la reforma del Estado y la tradición de la Revolución mexicana. Así pues, entró de lleno en el debate contemporáneo: ¿los principios de la Revolución mexicana son compatibles con el proyecto modernizador?[5]

Mientras en Postdata hablaba de la gangrena de nuestro vocabulario político como síntoma de una corrupción profunda, veinte años después describe al presidente como terapeuta del lenguaje. Por la boca del presidente Salinas, dice Paz, salen palabras claras, directas, sencillas. Ideas. Vale decir que el poeta no

renuncia aquí a la polémica porque asume, como siempre, el riesgo de decir lo que piensa. Paz piensa siempre en contra de otros. Sus ideas se levantan en la discusión. Es el contexto el que esculpe en buena medida el argumento. Su defensa de Salinas no es otra cosa que una prolongación de su debate con la izquierda. Dice Paz sobre el naciente Partido de la Revolución Democrática:

Proclaman ardientes convicciones democráticas. Lo menos que se puede decir de ellas es que, si son sinceras, son muy recientes. Si alguien tiene la paciencia de recorrer la prensa de los últimos diez años, encontrará en los artículos y declaraciones de estos líderes y de los intelectuales e ideólogos de su bando, insultos a los disidentes soviéticos y a los que nos atrevimos a criticar las dictaduras comunistas, elogios a Castro, críticas a Walesa y a Solidaridad. No sería caritativo recordarles todo lo que han callado y ocultado durante muchos años: de los campos de concentración de Stalin al envío de tropas cubanas al África (sólo que eso no se llama intervención sino, por lo visto, "internacionalismo"), del montón de improperios que acumularon sobre Solyenitzin a sus denuncias contra varios escritores mexicanos, a los que acusaron de ser voceros del Departamento de Estado en el conflicto centroamericano. ¿Y su amor a la democracia? Nunca hablaron de ella, salvo para denunciarla como una mistificación. De pronto, tocados por una súbita luz, comenzaron a escribir loas a los derechos humanos y a las despreciadas "libertades formales". ¿Cómo y por qué? Nunca nos han explicado las razones de su cambio. Pero no es difícil saberlo: descubrieron la democracia cuando Gorbachov inició su reforma democrática como, treinta años antes, habían descubierto los crímenes de Stalin cuando Kruschef los hizo públicos.[6]

Con el PAN es menos severo entonces, pero lo describe como un partido provinciano: tiene raíces auténticas en distintos territorios de México pero es una organización simplona y miope. Puede decirse a la distancia que, con estas disyuntivas, adoptó el reduccionismo del instante. Aceptar que la polémica relevante es aquella que se define en los pleitos del poder. Tiene sentido por ello describir a Paz como el más ilustrado de los promotores del salinismo y, al mismo tiempo, rechazar la crítica que se le hace como un liberal a secas, como un ideólogo del neoliberalismo. Rafael Lemus ha ofrecido una lectura de su último pensamiento político con la que discrepo. Concentrándose en pocos

textos, llega a la conclusión de que terminó sus días como un “liberal a secas”. Dice Lemus:

Paz no está en un margen sino en el centro del campo cultural, representando allí el conocido papel de letrado latinoamericano, y no supone una anomalía ideológica, una singularidad discursiva, en el debate político mexicano de los años setenta, ochenta y noventa. Justo al revés: es parte de un grupo y de una formación discursiva, es promotor y mentor de ese liberalismo a la mexicana que —anticipado por Daniel Cosío Villegas— se va formando en Plural, se consolida en Vuelta y se replica, ya cascado y cada vez más conservador, en Letras Libres.[7]

De acuerdo con esta descripción, el crítico del liberalismo terminaría devorado por sus fobias y antipatías para coincidir con el liberalismo de los funcionarios. A su juicio, la crítica al liberalismo se transforma en celebración acrítica, complicidad quizá. El apunte me parece una grave distorsión del pensamiento de Octavio Paz, un dardo que no da en el blanco. La relación de Paz con el liberalismo siempre fue, hasta el último de sus días, una relación tensa y compleja. Y siempre se encontrará el “sin embargo” en su tardía apuesta liberal. Quiero decir que Paz no fue jamás un liberal de dogma y de receta. Y no lo fue por tres razones claras: no asumió la idea de libertad del momento; no creyó en la necesidad histórica en la que se basa el dogma neoliberal, ni aceptó el individualismo del que parte.

¿Qué es la libertad para Octavio Paz? No encontraremos definición porque atraparla en frase es ya negarla. Es libre el hombre que dice no, el que se niega a seguir el camino y da la vuelta. Como Camus, Paz afirma que la existencia misma es rebelión. El poeta no sigue el trazo de los técnicos que reducen la libertad al escudo que nos resguarda del Estado, que levanta una cerca para el disfrute solitario de los placeres. La libertad no es apartamiento, es insumisión, chispa de rebeldía:

La libertad es alas,

es el viento entre hojas, detenido

por una simple flor; y el sueño

en el que somos nuestro sueño;

es morder la naranja prohibida,

abrir la vieja puerta condenada

y desatar al prisionero:

esa piedra ya es pan,

esos papeles blancos son gaviotas,

son pájaros las hojas

y pájaros tus dedos: todo vuela.

Decir eso, que la libertad es morder una naranja prohibida, que es abrir una puerta condenada, es poner en evidencia la distancia que lo separa del liberalismo dominante. La libertad de Paz no es refugio frente a las invasiones del poder; no es templo del propietario. Es insumisión.

La historia para Paz no tiene tampoco desembocadura, como se ha predicado desde cierto triunfalismo liberal. La historia es el error, dice Paz, en algún poema; la historia es tragedia, espanto, sorpresa, imprevisión. También milagro. Creer que el tiempo universal tiene desembocadura en las democracias de mercado es una ingenuidad que jamás habría suscrito Paz. Somos criaturas trágicas e irrisorias, dice. Creadores de ruinas. Ahí desemboca su reflexión autobiográfica:

El hombre, el inventor de ideas y de artefactos, el creador de poemas y de leyes, es una criatura trágica e irrisoria: es un incesante creador de ruinas. Entonces, ¿las ruinas son el sentido de la historia? Si fuese así, ¿qué sentido tendrían las ruinas? ¿Y quién podría contestar a esta loca pregunta? ¿El dios de la historia, la lógica que siguen sus movimientos y que es razón de los crímenes y los

heroísmos? Ese dios de muchos nombres y que nadie ha visto no existe. Él es nosotros: es nuestra hechura. La historia es lo que nosotros hacemos. Nosotros: los vivos y los muertos. Pero, ¿somos acaso responsables de lo que hicieron los muertos? En cierta medida sí lo somos: ellos nos hicieron y nosotros continuamos sus obras, las buenas y las malas. Todos somos hijos de Adán y Eva, la especie humana tiene los mismos genes desde que apareció en la historia. La historia chorrea sangre desde Caín: ¿somos el mal? ¿O el mal está fuera y nosotros somos su instrumento, su herramienta? Un personaje delirante de Sade creía que el universo entero, de los astros a los hombres, estaba compuesto de "moléculas malévolas". Absurdo: ni las estrellas ni los átomos, ni las plantas ni los animales, conocen el mal. El universo es inocente, incluso cuando sepulta un continente o incendia una galaxia. El mal es humano, exclusivamente humano. Pero no todo es maldad en el hombre. El nido del mal está en su conciencia, en su libertad. En ella está también el remedio, la respuesta contra el mal. Esta es la única lección que yo puedo deducir de este largo y sinuoso itinerario: luchar contra el mal es luchar contra nosotros mismos. Y ése es el sentido de la historia.[8]

Vale preguntar, si Octavio Paz es ese ideólogo del neoliberalismo, en qué fórmula de Hayek o de Friedman puede colocarse la idea del mal como protagonista de la historia humana.

Y Paz no fue tampoco, en ningún momento —ni en Yucatán ni en Valencia, ni en Delhi ni en París, ni en su cuarto ni en Palacio Nacional—, un individualista. El anhelo de comunión está siempre presente en su obra. "No soy yo, no hay yo, siempre somos nosotros", dice Paz, y fue por eso que imaginó que la conciliación de libertad e igualdad era la fraternidad.

En cada uno de estos aspectos —la libertad, la historia, el hombre— el "jefe espiritual" disiente del régimen intelectual que se insinúa. La autoridad del visionario no se pone al servicio de la idea aplastante, sino que desliza, aun en la celebración de su propia victoria, la crítica del rebelde. Aun en el festejo, la suya es la otra voz.

XI. PAZ Y EL ANTILIBERALISMO

YVON GRENIER

INTRODUCCIÓN

En unas publicaciones mías explico que el pensamiento político de Paz se dibuja a partir de dos repertorios de ideas políticas y estéticas occidentales: el liberalismo y el romanticismo.[1] Estamos hablando de un liberalismo híbrido, vacilante y algo tardío (de los años sesenta), tomando en cuenta su edad (nació en 1914). Al mismo tiempo, su despertar a las virtudes del liberalismo y de la democracia parece precoz en comparación con tantos intelectuales de su generación y con las ideas generales y dominantes de los años sesenta y setenta.

Escribí lo siguiente:

Paz no era un liberal si eso significa que apoyase todo el corpus del liberalismo o que escribiese sus ensayos bajo la guía de una fidelidad a un sistema de pensamiento liberal. El pensamiento político de Paz era un caldo que hirvió a fuego lento por mucho tiempo, en un ambiente muy antiliberal. Él era un liberal, sobre todo, debido a su defensa constante e inquebrantable de la libertad individual que celebraba en el arte y, por extensión, en la política democrática. Fue también constante su disgusto por la concentración de poderes y su apoyo al imperio de la ley.[2]

También digo que

Si es suficiente la adhesión al valor central del liberalismo y atendemos sólo los ensayos de Paz (es decir, desde la publicación de El laberinto de la soledad en 1950 hasta su muerte en 1998), se puede decir que su liberalismo político transitó de su calidad de implícito en El laberinto hasta adquirir visos cada vez más explícitos en las dos décadas siguientes. En Postdata y todos sus ensayos, artículos o entrevistas siguientes sobre política, Paz adoptó como mantra que la democracia —que entendía como democracia liberal— era la única opción para México y el resto de Latinoamérica.[3]

Estamos hablando, por supuesto, de un intelectual, un poeta y un ensayista, no de un filósofo o un politólogo. Su pensamiento es poético y no sistemático. Y, sin embargo, Paz fue un intelectual sumamente coherente con un profundo sentido de la polis. Hay que tomar su pensamiento (incluyendo su pensamiento político) en serio.

Podríamos utilizar otras etiquetas ideológicas para capturar la naturaleza escéptica e híbrida del pensamiento de Paz, pues fue a la vez un liberal que defendía la libertad y la democracia, pero también un crítico del materialismo y de la razón, un conservador que respetaba la tradición y un socialista que lamentaba el ocaso de la fraternidad y de la igualdad. Un defensor de la transformación fundamental en la forma en que nos vemos a nosotros mismos y de la sociedad moderna. En lo político, Paz rechazaba la disyuntiva del todo o nada y promovía el cambio gradual, no la revolución política y social. No faltan razones para llamarlo individualista (en vez de liberal); para citar a Kateb, no el individualismo de “los derechos personales y políticos (Rawls, Dworkin, Nozick, los protestantes ingleses del siglo XVII —los Levellers—, Roger Williams, Milton, Hobbes, Locke, etc.)”, sino el de la “individualidad democrática”, es decir, “un idealismo imaginado y teorizado originalmente por Emerson, Thoreau y Whitman”.[4]

Liberales con “adjetivos” son muchos, incluyendo a liberales (o protoliberales) románticos, como Rousseau (el modernista antimodernista y demócrata totalitario), Constant, Humboldt, Mill, Goethe, Kant y Berlin. Aunque el romanticismo surgió en Europa como una reacción a la Ilustración (a la “tiranía de la razón”), liberalismo y romanticismo no se oponen en la práctica: el liberalismo promueve el tipo de espacio privado necesario para que la inclinación romántica florezca (Nancy Rosenblum, Martha Nussbaum y demás).

En suma, Paz nunca fue un liberal a secas. Incluso podría ser que él no fuera un liberal en absoluto, sino un anarco-conservador romántico con relámpagos de individualismo y de socialismo democrático, armado dentro de un pensamiento poético, coherente y experimental.

LA SEDUCCIÓN ANTILIBERAL

La hibridez del pensamiento paciano no elimina, no explica una dimensión fascinante de su evolución política e intelectual: a pesar de sus convicciones liberales, expresadas en general por su temprana defensa de la libertad y su rechazo de las opciones políticas liberticidas, parece que fue seducido mucho más por los autores e ideas antiliberales que por los autores abiertamente liberales. Tenemos aquí un caso interesante para la sociología de las ideas: la influencia no es sencilla sino múltiple y posiblemente contradictoria.

¿Cómo es eso posible? Propongo la explicación siguiente: aunque Paz fue atraído por el discurso radical en contra de la modernidad y del liberalismo, nunca adoptó (y más bien rechazó) las ideas más decisivas del antiliberalismo: la hostilidad extrema al individualismo, al racionalismo, al humanitarismo, al desarraigo, a la permisividad, al universalismo, al escepticismo y al cosmopolitismo. En América Latina Paz fue un temprano enemigo del caudillismo, del blanquismo-guevarismo, del populismo y del autoritarismo. Nunca fue antipluralista, ni mucho menos. Frecuentaba a los bad boys del pensamiento radical porque le encantaban sus preguntas, sus dudas y su compromiso con la crítica, pero no tanto sus contrapropuestas y sus utopías. De igual forma, con alguna renuncia, Paz no tuvo más remedio que reconocer las ventajas comparativas del modelo político liberal, como opción práctica y limitada, pero sin nunca dejar de lamentar la pobreza moral y estética del liberalismo. Coqueteó con sus musas extravagantes y encantadoras, pero regresó a casa con un gerente monótono y fiable: la fórmula liberal democrática. La comparación con Mario Vargas Llosa es iluminadora. Para el peruano, en una sociedad liberal la transgresión à la Bataille se manifiesta solamente en el dominio privado, mientras que la res publica mantiene su armazón impecablemente liberal. En Paz, la contaminación romántica y algo antiliberal se introduce en su pensamiento político, pero como una vacuna: para inmunizarlo

contra un veneno más peligroso para el liberalismo y la modernidad, es decir, la ausencia o la pobreza de la crítica.

LA LIBERTAD NO SE DEFINE: SE EJERCE

La libertad no es ni una filosofía ni una teoría del mundo; la libertad es una posibilidad que se actualiza cada vez que un hombre dice No al poder, cada vez que unos obreros se declaran en huelga, cada vez que un hombre denuncia una injusticia. Pero la libertad no se define: se ejerce.

OCTAVIO PAZ, “La libertad contra la fe”[5]

Resulta difícil definir el liberalismo (y, por lo tanto, el antiliberalismo) más allá de algunos principios clave defendidos por pioneros como Spinoza, Milton, Locke, Montesquieu, Hume, Voltaire, Blackstone, Smith, Kant, Madison, Bentham y Mill. A diferencia del socialismo, el liberalismo se desarrolló por primera vez como praxis, no como teoría.[6] Históricamente, la mayoría de los “liberales” no se llamaban a sí mismos así. Además, de Mill y Tocqueville a Rorty y Berlin (y Paz), los mismos liberales ofrecen una visión bastante crítica del liberalismo. Muchos son “híbridos” a la manera de Paz, lo que significa que no se definen única, ni siquiera principalmente, como liberales.

La “democracia liberal” es un fenómeno bastante reciente. Autores como Guizot, Tocqueville, Humboldt, Constant o Chadwick no eran demócratas. Algunos liberales del siglo XX (pienso en Hayek, por ejemplo) no están particularmente entusiasmados por la democracia electoral y la política de masas.

Las raíces del liberalismo se remontan por lo menos a los inicios de la modernidad (más o menos, la Ilustración), pero como Edmund Fawcett escribe: “Gran parte del movimiento antiutilitario, centrado en los derechos, que ahora se conoce vagamente como ‘filosofía liberal’ data de los años cincuenta y no antes”.[7]

Paz defendía la libertad artística y, desde ahí, la libertad tout court. Como lo

afirma en su discurso de aceptación del Premio Tocqueville: “Pronto descubrí que la defensa de la poesía, menospreciada en nuestro siglo, era inseparable de la defensa de la libertad. De ahí mi interés apasionado por los asuntos políticos y sociales que han agitado nuestro tiempo”.[8] Ésa es la piedra angular de mi argumento en Del arte a la política: el compromiso de Paz con la libertad en el arte y la cultura lo llevó a abrazar la libertad en el ámbito político y, por lo tanto, explica su acercamiento al liberalismo. No solamente para Paz, sino para la mayoría de los liberales y de los analistas, la “libertad” es un ingrediente clave del liberalismo. Por ejemplo, Isaiah Berlin una vez llamó a su liberalismo “inevitable” dado su “interés por la libertad individual”. Para muchos, por ejemplo el politólogo Stephen Holmes, no sólo la libertad, sino la democracia es una parte constitutiva del liberalismo.

Al contrario, Fawcett afirma que “la libertad es una posición errónea si se asume como punto de partida” del liberalismo, porque casi todos los rivales modernos del liberalismo han buscado, de una u otra manera, “mantenerse del lado de la libertad”. “Socialistas, conservadores e incluso fascistas han abrazado la libertad. El mismo Mussolini una vez llamó a los fascistas ‘libertarios’.”[9] Así que para Fawcett la libertad no es un principio distintivo del liberalismo.

Según el politólogo Stephen Holmes, las cuatro normas o valores fundamentales del liberalismo moderno son la seguridad personal (el monopolio de la violencia legítima por parte del Estado), la imparcialidad (el Estado de derecho), la libertad individual (libertad de conciencia, el derecho a la diferencia, la libertad de viajar y emigrar) y la democracia (elecciones y prensa libre).[10] Todas son esencialmente políticas. Asimismo, para la filósofa política Judith Shklar,

el liberalismo se refiere a una doctrina política, no una filosofía de vida, como tradicionalmente ha sido ofrecida por las diversas formas de la religión revelada y otras Weltanschauungen integrales.[11] El liberalismo tiene un solo objetivo primordial: asegurar las condiciones políticas necesarias para el ejercicio de la libertad personal.[12]

Para ella, “aparte de prohibir la interferencia con la libertad de los demás, el liberalismo no tiene preceptos positivos particulares acerca de cómo la gente

debe conducir su vida o qué decisiones personales debe tomar".[13] En suma, para ambos autores liberalismo es liberalismo político, y nada más. Al revés de Paz, Holmes y Shklar no lamentan la ausencia de "metahistoria" en el liberalismo, porque el liberalismo tiene muy poco que ver con eso. Lo que Shklar llama "liberalismo del miedo" es una práctica moderna de la política abierta a todas las tendencias políticas e ideológicas, a condición de que respeten la separación entre las esferas pública y privada.[14]

Uno también podría preguntarse si el liberalismo es una ideología o no. Jean-François Revel dice que no. El liberalismo no propone soluciones "finales" y deja muchas cuestiones abiertas. No anhela una sociedad sin conflictos. De hecho, el liberalismo es compatible con varias ideologías opuestas, de la socialdemocracia al conservadurismo y el nacionalismo. Hay que reconocer que, históricamente, el pensamiento liberal ha sido compatible en la práctica con no muy apetecibles puntos de vista, como el nacionalismo agresivo, el imperialismo y aun el racismo. Como señala Fawcett, "hasta bien entrado el siglo XX, los liberales casi no prestaron atención a la democracia política".[15]

También me parece interesante la distinción entre el corpus de ideas y prácticas, por un lado, y el temperamento (lo que, después de Bourdieu y Boudon, prefiero llamar "disposiciones"), por el otro. Es útil recordar que al principio liberal era un adjetivo para describir una actitud tolerante y quizás un poco ingenua. Es decir, antes de ser reconocido como cuerpo de ideas era sólo un temperamento. Cuando Paz afirma que Cervantes era "el escritor nuestro que encarna más completamente los distintos sentidos de la palabra liberal", se refería a su temperamento, no a su pensamiento político. Dice Paz:

Con Cervantes comienza la crítica de los absolutos: comienza la libertad. Y comienza con una sonrisa, no de placer sino de sabiduría. El hombre es un ser precario, complejo, doble o triple, habitado por fantasmas, espoleado por los apetitos, roído por el deseo: espectáculo prodigioso y lamentable. Cada hombre es único y cada hombre es muchos hombres que él no conoce: el yo es plural. Cervantes sonríe: aprender a ser libre es aprender a sonreír.[16]

El liberalismo de Paz tiene mucho que ver con el temperamento (la libertad) y no

tanto con las políticas liberales (las libertades). A eso Enrique Krauze hace alusión cuando afirma que el liberalismo de Paz fue esencialmente "literario" en vez de estrictamente político.[17] El temperamento liberal es compatible, en teoría, con posiciones antiliberales. Por ejemplo, en un momento de locura —creo—, Fawcett afirma que Jean-Paul Sartre era un liberal, a causa de su "temperamento" en contra del poder y de la autoridad. Esa característica del liberalismo la encontramos también en su opuesto: el antiliberalismo. Como explica Stephen Holmes, "el antiliberalismo es tanto un marco conceptual como una teoría. Siempre es tanto una sensibilidad como un argumento".[18]

En suma, hablar de liberalismo y de antiliberalismo en el pensamiento de Paz supone una cierta suspensión de la incredulidad con respecto a la definición del liberalismo.

SEMILLAS ANTILIBERALES

Para Fawcett, el liberalismo es una práctica de la política guiada por cuatro ideas: la imposibilidad de que exista una sociedad sin conflictos, la resistencia al poder, la fe en el progreso y el respeto a la diversidad.[19] A Paz le falta una: la fe en el progreso.

La idea del progreso es central en la tradición liberal. Paz rechaza la fe en un tiempo rectilíneo e infinito, que asocia a la idea del progreso, a pesar de que las dos ideas son distintas: el progreso es múltiple y no tiene que ser rectilíneo o infinito. Por lo tanto, el generalmente sutil Paz afirma que "las obras del progreso se llaman hambre, envenenamiento, volatilización".[20] Denuncia a "los adoradores de la estúpida y suicida religión del progreso infinito",[21] y aunque algunos de esos adoradores "juren por Ford y los otros por Lenin", decía Paz en 1977, ambas vertientes de la sociedad industrial moderna "terminan en un impasse".[22] Para completar la oración, la poesía, es decir el nec plus ultra de la experiencia humana, "ignora el progreso o la evolución", dice Paz en El arco y la lira.[23]

Aquí tenemos una posición nítidamente antiliberal (y antimarxista). Es, quizás, su idea menos acabada y más juvenil. ¿Cómo negar los grandes avances en áreas como medicina, esperanza y calidad de vida, seguridad personal, tolerancia hacia

el “otro” (orientación sexual, divorcio, contracepción, etc.)? ¿Qué decir del progreso socioeconómico (reducción de la pobreza, políticas sociales, Estado de bienestar) y político (desde la segunda Guerra Mundial, no guerra nuclear, no conflicto directo entre las mayores potencias, declinación relativa de la violencia a nivel planetario), incluso en su propio país? La destrucción del ambiente es quizás el único dominio donde progreso rima con regreso, aunque incluso allí la situación es bastante complicada. Las soluciones a la crisis ambiental vienen del progreso tecnológico y de la lucha social y política progresista. A menos que hagamos una equivalencia entre el progreso y el productivismo, parece raro por parte de un hombre tan razonable rechazar completamente la idea de progreso.

Otra semilla antiliberal: su crítica del liberalismo económico. Paz piensa que economía de mercado significa consumismo imbécil, publicidad soporífera (perspectiva muy francesa) y destrucción del ambiente (le cuesta mucho comprender el business neoliberal). En el dominio del arte el mercado destruye la imaginación y es históricamente el peor patrón de las artes (posición muy debatible). Por mencionar una cita entre mil, en 1966 dijo:

El mercado suprime la imaginación: es la muerte del espíritu. El mecenas obtuso o inteligente, el burgués sensible o grosero, el Estado, el Partido y la Iglesia eran, y son, patrones difíciles y que no siempre han mostrado buen gusto. El mercado no tiene ni siquiera mal gusto. Es impersonal; es un mecanismo que transforma en objetos a las obras y a los objetos en valores de cambio: los cuadros son acciones, cheques al portador. Los Estados y las Iglesias exigían que el artista sirviese a su causa y legislaban sobre su moral, su estética y sus intenciones. Sabían que las obras humanas poseen un significado y que, por eso, podrían perforar todas las ortodoxias. Para el mercado las obras sólo tienen precio y, así, no impone ninguna estética, ninguna moral. El mercado no tiene principios; tampoco preferencias: acepta todas las obras, todos los estilos. No se trata de una imposición. El mercado no tiene voluntad: es un proceso ciego, cuya esencia es la circulación de objetos que el precio vuelve homogéneos. En virtud del principio que lo mueve, el mercado suprime automáticamente toda significación: lo que define a las obras no es lo que dicen sino lo que cuestan.[24]

Más de un cuarto de siglo más tarde, en Itinerario (1993), Paz reitera: “la

sociedad moderna está lejos de ser un ejemplo: muchas de sus manifestaciones —la publicidad, el culto al dinero, las desigualdades abismales, el egoísmo feroz, la uniformidad de los gustos, las opiniones, las conciencias— son un compendio de horrores y de estupideces”.[25]

Por el otro lado, si el liberalismo es bastante atroz en la economía, la moral y las artes, Paz reconoce su carácter civilizador en el reino de la política. Por ejemplo, en 1991, mirando el colapso del bloque soviético, escribió: “aunque la democracia liberal es un método, el mejor que conocemos, de convivencia social y de gobierno, no tiene respuestas para las preguntas esenciales que nos hacemos los seres humanos. El porqué y el para qué de nuestra presencia en la tierra son temas que no toca ni puede tocar la filosofía democrática liberal”.

En suma, a Paz, el ciudadano responsable y algo estatista, le gusta el liberalismo político, pero curiosamente Paz, el ateo, culpa al liberalismo por no ser una religión, o por no jugar el papel de la religión. El liberalismo pragmático de Paz, muy cerca del liberalismo de Holmes o Shklar, no cuadra con la idea que tiene de lo que debe ser un “pensamiento” completo, con ramas filosóficas, morales y estéticas. Ya que nunca separa la política del resto, su relación con el liberalismo es conflictiva y llena de esperanzas incumplidas.

UNA ÉPOCA ANTILIBERAL

A Paz le tocó vivir durante una época de crisis del liberalismo; solamente en la última década de su vida empezaron a prevalecer las ideas liberales en el campo intelectual. Quizá la mayoría de los intelectuales públicos famosos durante el siglo XX eran más o menos antiliberales (Sartre, Benjamin, Heidegger, Schmidt, Adorno, Bourdieu, Foucault, etc.). Cuando Fawcett escribe que “el siglo XX fue generoso con el liberalismo al confrontarlo con alternativas como el fascismo y el comunismo”, olvida que estas alternativas eran muy atractivas para los hombres y las mujeres de la generación de Paz.[26]

Claro, el campo liberal también contó con figuras destacadas como Ortega y Gasset, quien para muchos (como Vargas Llosa) tuvo un impacto decisivo en el pensamiento de Octavio Paz. Otra gran figura liberal, Isaiah Berlin, era intelectualmente cercana, pero Paz lo ignoró.[27] Muchos de los demás son

profesores, ya sea filósofos (Rawls, Nozick y Dworkin, Habermas), economistas (Keynes, Von Mises, Friedman, Hayek) o politólogos (Aron). Paz tenía poco interés en lo que Bourdieu llama la "visión universitaria del universo".[28] Él admiraba mucho a los liberales mexicanos del siglo XIX, pero en el siglo XX no fue particularmente influido por Cosío Villegas, por ejemplo. Él tenía su grupo (Plural, Vuelta) de liberales y liberales críticos, y pertenecía a un grupo más amplio no tanto de liberales como de intelectuales antitotalitarios.[29]

En su propia tribu se destaca la tendencia antiburguesa en la literatura moderna occidental, y varias formas de "aversiones románticas a todo lo frío e instrumental, impersonal y desagradable".[30] Ya en el siglo XIX Flaubert decía: "El odio del burgués es el principio de todas las virtudes". Esta postura antiburguesa es, de hecho, una posición burguesa: como François Furet demostró en su libro El pasado de una ilusión, el odio del burgués hacia sí mismo es una característica de la civilización burguesa o capitalista.[31] Dice Furet:

el burgués comienza en el siglo XIX su gran carrera simbólica como la antítesis del artista. Mezquino, feo, avaro, limitado, hogareño, mientras que el artista es grande, bello, generoso, genial, bohemio. El dinero encallece el alma y la rebaja, el desprecio del dinero la eleva a las grandes cosas de la vida: convicción que no sólo afecta, al escritor o al artista "revolucionario", sino también al conservador o al reaccionario; no sólo a Stendhal sino a Flaubert.[32]

El burgués, "sensualista sin corazón" (Max Weber), es responsable del "desencantamiento del mundo".[33] La literatura es el lugar privilegiado para explorar este malestar.

El temperamento antiliberal y antiburgués, en el mundo literario en particular pero también en la cultura política, es particularmente sobresaliente en Europa continental y sobre todo en Francia, país que Paz llamó su "segunda patria intelectual". Probablemente subestimé en mi libro la influencia de lo que Bernard Henri-Levy una vez llamó "l'idéologie française". Aquí estoy pensando en las posiciones y disposiciones de los intelectuales franceses (o intelectuales que viven en Francia, como Kostas Papaioanou o Cornelius Castoriadis) de su generación. Después de la guerra Francia era un país donde las instituciones y

las políticas públicas se hicieron cada vez más liberales en la práctica, pero no ocurrió así con la "superestructura" cultural y política. El mismo Jacques Chirac dijo una vez: "El liberalismo está condenado al mismo fracaso que el comunismo y producirá los mismos excesos. ¡El uno y el otro son perversiones del pensamiento humano!" En otras palabras, la extinción del liberalismo fue una "extinción verbal, no factual", como afirma Fawcett. No es preciso explicar en qué mundo se desempeña el artista y el intelectual. A nivel continental, el antiliberalismo toma la forma del antiamericanismo, el cual Paz suscribe, pero con moderación, en sus ensayos sobre los Estados Unidos. Antiliberalismo y antiamericanismo revelan un desdén común por el consumo masivo y la política de masas.[34] Paz se movía en este tipo de "campo cultural" (Bourdieu) después de la guerra y habría sido difícil escapar completamente de su influencia.

El divorcio entre cultura y política en el país que, supuestamente, era el faro del mundo intelectual occidental no hubiese sido posible en un país como México. Paz y los intelectuales de su generación no pudieron y no quisieron divorciarse completamente del Estado. Paz fue empleado del servicio exterior de su país durante décadas y siempre aparece en sus ensayos una cierta ética de la responsabilidad vis-à-vis el Estado mexicano. Para encontrar algo parecido en Francia hay que volver a la lucha liberal contra la Restauración, una época de "hombres políticos escritores" y de "escritores hombres políticos", como Guizot, Thiers, Michelet, Thierry, Villemain, Cousin, Jouffroy o Nisard.[35] Quizá la condición necesaria para la brillantez de la intelectualidad francesa después de la guerra fue su irresponsabilidad.[36]

Por último, no hace falta explicar que las tendencias antiliberales en la inteligentsia mexicana y latinoamericana (muy influida por Francia) fueron fuertes a lo largo de la vida de Paz. No puede negarse la presencia significativa de una tendencia liberal en la cultura política de México (incluso dentro de la propia familia de Paz), pero, cuando uno lee a Paz, es imposible pasar por alto que en sus "peleas culturales" y políticas chocaba con intelectuales antiliberales, y que esas peleas contribuyeron negativamente al acercamiento cada vez más explícito de Paz al liberalismo.[37]

En otras palabras, Europa estimuló en Paz su crítica a la modernidad y al liberalismo; México tuvo el impacto contrario: sus muchas polémicas culturales y políticas, y quizá su sentido de la polis, estimularon posiciones cada vez más liberales.

¡Aquí tenemos un caso interesante de sociología geográfica de las ideas!

LOS MAÎTRES DU SOUPÇON

Si las influencias son omnipresentes en la literatura, también resultan siempre, hemos de subrayarlo, algo secundario en cualquier obra de calidad.

SALMAN RUSHDIE[38]

En muchos de sus textos Paz habla de sus influencias: Freud, Marx, Nietzsche —los maîtres du soupçon (Boudon)— y también Breton, para mencionar los más importantes. Detengámonos aquí para subrayar un punto esencial: Paz nunca fue discípulo de ninguno de ellos. Los cita frecuentemente, los menciona como sus maestros repetidamente, pero al mismo tiempo los utiliza muy poco y à la carte, sin nunca ser un marxista, un nietzscheano, un freudiano y ni siquiera un surrealista de tiempo completo.

Para empezar, el filósofo y activista alemán es quizás el autor más citado y comentado en los ensayos sobre las influencias políticas de Paz. Asimismo, Paz cita a Marx con frecuencia y admiración, no pocas veces para distinguirlo (favorablemente) de sus discípulos en México y América Latina.[39] Sin embargo, hay convergencias reales entre los dos pensamientos políticos en muy pocas áreas. Una es bastante importante aunque temáticamente limitada: ambos afirman (sin demostrarlo) que las revoluciones son el producto del desarrollo socioeconómico. El subdesarrollo, dice Paz, no puede generar más que revueltas. También encontramos esa hipótesis en la llamada teoría de la modernización, por ejemplo en el famoso ensayo de Samuel Huntington Political Order in Changing Societies (1968), publicado en los Estados Unidos un año después de Corriente alterna. Así que no es una idea específicamente marxista. También podemos identificar ideas o temperamento comunes a Paz, Marx y otros pensadores de izquierda (crítica de la modernidad capitalista), pero resulta difícil identificar una idea fundamental y específica de Marx o incluso del marxismo (no son la misma cosa) adoptada o adaptada por Paz. Paz cita mucho a Marx, pero de paso para ornamentar una explicación, para confirmar una idea no irremediablemente

marxista o para saludar una formulación dichosa de Marx (i. e. sus "alejandrino[s] perfecto[s]"). Lo hace de la misma manera con Platón, Kant, Tocqueville, Vasconcelos, Reyes, Breton y demás.

Cuando discutimos el tema de la influencia de Marx y del marxismo, nos referimos a residuos marxistas o a disposiciones o prejuicios que vienen de su lealtad a una familia de ideas y de personas de izquierda. No podemos referirnos a (inexistentes) escritos marxistas de Paz propiamente dichos. La adhesión de Paz fue a la "mística revolucionaria" tan íntimamente asociada al arte y la poesía moderna y de vanguardia, y no al marxismo propiamente dicho. Le fascina el Marx joven, con su angst bien alemán y romántico, pero no acepta su teoría. Paz rechaza lo que la concepción marxista de "alienación" debe al determinismo historicista o a cualquier concepción de la experiencia humana que niega la libertad. Sin embargo, Marx tiene razón, según Paz, cuando condena, en términos "marxistas" o no, el rebajamiento de la esencia humana bajo el capitalismo triunfante y el fetichismo de la mercancía. Llama su atención la perspectiva marxista sobre el malaise en la civilización (capitalista), por lo que hace al ser humano, al individuo, no a las clases sociales: en eso Paz es más freudiano que marxista.

La obra ensayística de Paz, incluso la más temprana, no se detiene mucho en asuntos económicos. Como buen romántico, Paz demuestra un supremo desinterés por las cosas materiales. Cuestiones sobre la economía política de la propiedad privada no le preocupan mucho. Paz menciona de vez en cuando problemas de pobreza y desigualdad, pero sin detenerse mucho, y con términos generales que cada quien, de la izquierda al centro e incluso del centro a la derecha, podría adoptar. Paz nunca aceptó la idea de que la historia de la humanidad es la historia de la lucha de clases, y en realidad habla muy poco de clases sociales. Cuando lo hace (en su libro sobre Sor Juana, por ejemplo) es de una manera mucho más weberiana que marxista. Jamás describió al Estado mexicano como un mero instrumento en las manos de la burguesía mexicana. Su interpretación de la Revolución mexicana es populista y romántica ("el encuentro de México consigo mismo"), no marxista.

El caso de Nietzsche también es revelador. Paz reconoce continuamente sus deudas con él, pero, de nuevo, su influencia se encuentra en unas disposiciones de Paz (en El laberinto) pero no tanto en sus posiciones fundamentales. Los dos pensadores tienen en común una cierta aversión a la política, una cierta antipatía (mucho más fuerte en Nietzsche) a los ideales de la Ilustración (en particular, la

fe en el progreso), una predilección por lo que podría llamar una filosofía crítica (y estética) de la historia y una crítica de la moral. Quizá lo más importante es la crítica del lenguaje. Dice, por ejemplo:

Nietzsche inicia su crítica de los valores enfrentándose a las palabras: ¿qué es lo que quieren decir realmente virtud, verdad o justicia? Al desvelar el significado de ciertas palabras sagradas e inmutables, precisamente aquellas sobre las que reposaba el edificio de la metafísica occidental, minó los fundamentos de esa metafísica. Toda crítica filosófica se inicia con un análisis del lenguaje.

En Zaratustra Nietzsche llama al Estado “el más frío de todos los monstruos fríos”, una expresión muy paciana. Pero las diferencias saltan a la vista. Ningún rastro de raza superior en la obra de Paz. Su ateísmo es muy privado y respetuoso no solamente de la fe de los demás sino también de la contribución histórica de la religión a las culturas y las civilizaciones. Por supuesto, no rechaza desdeñosamente a la democracia. Quizá, más que todo, Paz es un moralista: no ataca la moralidad y, aunque sólo sea por esta razón, no es nietzscheano. En Paz encontramos un cierto individualismo (la libertad, especialmente la libertad poética, es individual), pero no un hiperindividualismo con una voluntad de poder. En los ensayos de Paz hay hechos, no solamente interpretaciones.

¿Qué pasa con Freud? Freud era bastante apolítico (más bien: era pesimista respecto de la política), una posición que Paz respetaba y quizás envidiaba. La influencia de Freud se parece más a la que tuvieron poetas (Mallarmé, por ejemplo) en el pensamiento de Paz; fue una influencia romántica y, al mismo tiempo, un recordatorio de que la razón sirve también para criticar a la razón. Fue, en suma, una influencia importante pero difusa y no particularmente liberal o antiliberal. Como tantos poetas y artistas, Paz estuvo fascinado por la obra de Freud. ¿Cómo podría ser diferente? Freud fundó una nueva disciplina basada en ideas irresistibles: la sexualidad es el nudo gordiano del ser humano y los sueños son más reveladores de la experiencia humana que la (falsa) conciencia que pretendemos tener. La oposición entre lo visible y lo invisible, lo racional y lo no racional, la crítica implícita de la razón (es decir: utilizar la razón para criticar a la razón), la identidad individual y la alienación, todo eso se encontraba ya en la

literatura, especialmente la romántica. Como dijo una vez Lionel Trilling, “el psicoanálisis es una de las cumbres de la literatura romántica del siglo XIX”.[40]

Finalmente veamos otra influencia “antiliberal” clave: la de André Breton. En la obra de Paz encontramos muchas frases y párrafos sobre el padre del surrealismo, un hombre políticamente a la izquierda, cerca del trotskismo y, por consiguiente, del comunismo, pero más que todo un poeta con una visión original y radical, en la que política y arte, pensamiento y vida, revolución y creatividad, se fusionan. Vale la pena citar a Paz en extenso:

La personalidad magnética de Breton me atraía y sus ideas me seducían, aunque no lograban convencerme del todo. Me exaltaban la idea de libertad y la del amor único —herencias del romanticismo— pero veía con escepticismo su creencia ingenua en la escritura automática. Tampoco comprendía su hostilidad frente al cristianismo y su fascinación por las ciencias ocultas. Sentía lo mismo ante su indiferencia, a veces verdadera antipatía, ante tradiciones, ideas y creencias que yo veía (y veo) como constitutivas no sólo de nuestra civilización sino de nuestro ser mismo. ¿Cómo divorciar al amor del pensamiento de Platón y de los poetas romanos, de los místicos sufíes y de los poetas italianos que representan una tradición que él rechazaba: Cavalcanti, Petrarca? ¿Y no le debemos al cristianismo nuestras ideas de libertad y fraternidad, la condenación de la riqueza y la exaltación de los pobres? ¿Cómo condenar civilizaciones y épocas enteras: la pintura del Renacimiento, la escultura griega, la novela del siglo XIX, la poesía árabe o china, el teatro de Calderón? Y en un dominio más limitado, aunque para mí esencial: si se ama a la poesía, ¿se puede despreciar la prosodia y la música del verso? Nada de esto enturbiaba mi afecto y mi admiración. Mis afinidades eran más de orden ético y espiritual que estético y filosófico.[41]

Aquí tenemos un intelectual claramente antiliberal repetidamente aclamado en la obra de Paz. Pero como lo veamos, Paz discrepa abiertamente de Breton sobre casi todas las cuestiones importantes y prácticas. Lo que queda es una creencia en changer la vie a través de la poesía, un temperamento radical pero alejado del mundo real de la política. No resulta obvio lo que se entiende por afinidades “de orden ético y espiritual”.

Para terminar, vale la pena mencionar a un autor más, quizá más un amigo que un maître à penser o una influencia: el sociólogo y filósofo grecofrancés Cornelius Castoriadis (1922-1997). En su discurso al recibir el Premio Tocqueville (1989) Paz menciona a Castoriadis como un ejemplo de autor que, a su juicio, propone "el comienzo de una respuesta" a la pregunta apremiante de cómo renovar la filosofía política. Castoriadis era un antiguo miembro del Partido Comunista Francés (se afilió en su juventud) y un ex trotskista que, en 1949, se unió a Claude Lefort y Jean-François Lyotard para fundar la revista Socialisme ou Barbarie (1949-1965). Con Castoriadis tenía afinidades: socialismo democrático (sea lo que sea), antileninismo, crítica de la burocracia (un tema importante en la obra de Paz) y de la modernidad capitalista. No sé exactamente dónde podríamos buscar una huella castoriadisiana en la obra de Paz, pero sus trayectorias políticas son bastante paralelas (la de una izquierda antiburocrática y antitotalitaria) y merecen un análisis más a fondo.

CONCLUSIÓN

El acercamiento de Paz, crítico y entusiasmado, al pensamiento antiliberal es intrigante y algo frustrante. Los maîtres du soupçon le enseñaron las insuficiencias del liberalismo (especialmente en sus ramas económica y filosófica), pero sin convencerle de la viabilidad de sus alternativas. Paz aspiraba a una reconciliación entre liberalismo y socialismo, algo que ya ha ocurrido desde el fin de la Guerra Fría, con la absorción del socialismo democrático por el liberalismo en casi todas partes (no es el momento de examinar la excepción a la regla: el comunismo en Cuba, el populismo radical en Venezuela, el neosomocismo en Nicaragua). Quizá sus llamadas a una "nueva filosofía política" alguna vez se concreten, pero, si crece desde las semillas del pensamiento paciano (románticamente indefinidas, antiutópicas), podemos ya predecir que no será realmente distinta del liberalismo democrático.

Si Paz fue seducido por antiliberales y adoptó dos de sus ideas clave (la crítica final del progreso y el rechazo romántico de la racionalidad capitalista y productivista) es importante subrayar que no se sentía atraído por la crítica antiliberal en su conjunto, sino más bien por la crítica radical de la modernidad.[42] No encontramos en Paz ataques a protoliberales como Voltaire, Condorcet o

Smith; no hay simpatía por los enemigos de la Ilustración, de Herder y de Maistre a Maurras y Foucault (con la importante excepción de Nietzsche). Paz amonesta al liberalismo, a menudo con las mismas fórmulas lapidarias (y se repite mucho), pero no lo ataca brutalmente como, por ejemplo, en la obra de un Schmidt o un Heidegger. Estamos hablando de un antiliberalismo a veces ruidoso pero, en realidad, bastante débil (como es a menudo el caso con el comunitarismo, por ejemplo). Casi se podría decir de Paz lo que Nancy Rosenblum dice de Thoreau: "no se siente del todo a gusto con la democracia liberal, pero tampoco se siente perfectamente libre para atacarla".[43] En su larga obra y sus muchas intervenciones públicas, en el siglo de lo que Revel llamó "la tentación totalitaria", brilla por su ausencia esa misma tentación: no encontramos adulaciones a Stalin, Mao, Castro o Jomeini. No lo olvidemos: el antiliberalismo puede conducir fácilmente a tales opciones. Para un hombre que nació en 1914, su único apoyo político controversial fue un apoyo circunstancial y algo tibio al presidente Salinas de Gortari —no un santo, ni mucho menos, pero tampoco un dictador sanguinario—.

Eso sugiere que las deudas antiliberales de Paz son muchas y anchas pero no muy profundas y sin gran impacto sobre su temperamento y sus posiciones políticas.

XII. OCTAVIO PAZ O LAS TRAMPAS DE LA NOSTALGIA

JOSÉ ANTONIO AGUILAR RIVERA

La democracia moderna nació de la crítica; a su vez, la crítica necesita, para desplegarse, de ciertas condiciones políticas y sociales: la libertad de expresión y de reunión, la de imprimir y difundir lo impreso, etcétera. La crítica contribuyó poderosamente al nacimiento de la democracia; al mismo tiempo sin la democracia no existiría la crítica. La democracia es su creación y ella es su criatura.

OCTAVIO PAZ

I

¿Qué importancia tiene Octavio Paz en un México democrático? La vida del poeta transcurrió en el seno del ogro filantrópico, el régimen autoritario posrevolucionario. Apenas en 1994 atisbó lo que podría ser un futuro democrático para México. Después de las elecciones presidenciales de ese año escribió: “puedo equivocarme [...] pero todo parece indicar que en las profundidades del alma popular aparecen actitudes ante la vida pública que son la negación de las tradicionales. Emerge, todavía entre brumas, un México desconocido: un México de ciudadanos”. Tiempo después el programa de reformas democráticas que propuso cuatro años antes de morir se cumplió cabalmente: un poder legislativo independiente, un poder judicial fuerte, la separación entre el PRI y el Estado, la renuncia de la práctica del antiguo régimen de que los presidentes nombraran a sus sucesores y el establecimiento de un verdadero federalismo.[1]

¿Nos ayuda Paz a pensar los dilemas de la incipiente democracia mexicana, dilemas muy propios del siglo XXI? Sus ideas políticas ¿hacen luz o confunden nuestras opciones? ¿Son relevantes aún? ¿Qué implicaciones tiene la voz de la imaginación poética que propuso Paz? Ninguna de estas interrogantes tiene una respuesta sencilla. Partidario de la democracia y opositor de los totalitarismos, Paz no experimentó de primera mano la condición democrática que tanto anheló para su país, pero tenía bastantes indicios para saber cómo podría ser la democracia en México.

Paz se concebía a sí mismo como un crítico tanto de los proyectos totalitarios del siglo XX como de las fallas y los vicios de las democracias liberales capitalistas. No creía que hubiera una equivalencia moral entre ambos (las democracias eran moralmente superiores), pero pensaba que el horizonte deseable debía —una vez derrotados los regímenes comunistas— trascender lo existente. La democracia liberal como existía no era satisfactoria. Sin embargo, la crítica a la democracia fue concebida como una crítica interna: la crítica de un demócrata a la democracia.

Desde que Paz rompió con el marxismo concibió a la democracia como una meta, aunque ya mostraba una abierta ambivalencia respecto a ella. Por un lado pensaba que la democracia era un sistema de convivencia pacífica, de libertades individuales, de separación de poderes y de respeto recíproco entre mayorías y minorías. Cuando Paz se desencantó del marxismo, ese sistema se convirtió en una aspiración para el mundo y para México. Sobre ese momento escribió:

con unos pocos sostuve que sólo la instauración de una democracia auténtica, con un régimen de derecho y de garantías a los individuos y a las minorías, podría lograr que México no naufragase en el océano de la historia universal, infestado de leviatanes. La modernización, palabra que aún no estaba de moda, era a un tiempo nuestra condena y nuestra tabla de salvación. Condena porque la sociedad moderna está lejos de ser un ejemplo: muchas de sus manifestaciones —la publicidad, el culto al dinero, las desigualdades abismales, el egoísmo feroz, la uniformidad de los gustos, las opiniones, las conciencias— son un compendio de horrores y de estupideces. Salvación porque sólo una transformación radical de la sociedad, a través de una verdadera democracia y del desmantelamiento del patrimonialismo [...] podía darnos confianza y fortaleza para hacer frente a un mundo revuelto y despiadado.[2]

Así, parecería que al final nos salvamos, pero al mismo tiempo nos condenamos.

El incipiente México democrático de la segunda década del siglo XXI no le habría gustado nada a Paz. Los rasgos negativos de la democracia que criticó se han establecido firmemente: la sociedad de consumo, la uniformidad de gustos, el materialismo y un filisteísmo rampante. La "gangrena moral" que "corroe" a las democracias modernas —un desierto de "desolación" que "se extiende y cubre la tierra entera"— ha hecho presa de nosotros.[3] En rigor, derrotados los totalitarismos comunistas y las dictaduras latinoamericanas, y convertido México en una democracia, lo que queda vigente es la crítica de Paz a las democracias liberales. ¿Se trata realmente de una crítica interna?, ¿conduce a su mejoramiento y no a su abandono? La crítica de Marx era ciertamente externa. La solución a los problemas de la democracia burguesa no era más democracia sino deshacerse del bodrio. Tirarlo al basurero de la historia. Aunque Paz muchas veces afirmó que la democracia era el sistema preferible, por los innegables beneficios que conllevaba, hubo siempre una ambivalencia toral en su pensamiento respecto al estatus espiritual de esa civilización. Como él mismo admitió, nunca consideró las democracias liberales como un modelo. Eran el menor de los males y creía que debían ser urgentemente superadas por una nueva civilización, un nuevo pensamiento político producto de la síntesis del liberalismo y el socialismo. Obviamente descartaba la democracia social existente como esa síntesis.

¿Qué significa ahora esa crítica, cuando ya no existen los regímenes totalitarios? ¿Cuál es su naturaleza? ¿Cómo puede defenderse un "desierto de desolación", cuando sus portentosos enemigos históricos han desaparecido, tragados por la historia? Una parte de la crítica de Paz tiene una filiación aristocrática. Lamenta el empobrecimiento cultural de las sociedades de masas. Según Paz,

nos sentimos orgullosos, con razón, de nuestras libertades, entre ellas la de opinión. Pero ¿para qué sirven hoy nuestros poderosos medios de publicidad si no es para propagar y predicar un chato conformismo? [...] Nosotros estamos encerrados en esa cárcel de espejos y ecos que son la prensa, el radio y la televisión, que repiten, desde el amanecer hasta la media noche, las mismas imágenes y las mismas fórmulas. La civilización de la libertad nos ha convertido

en una manada de borregos. Pero borregos que son también lobos. Uno de los rasgos en verdad desoladores de nuestra sociedad es la uniformidad de las conciencias, los gustos y las ideas, unida al culto a un individualismo egoísta y desenfrenado.

El resultado: “el signo estampado sobre cada cuerpo y cada alma es el precio”.[4] Para solucionar estos males el igualitarismo, la educación, no eran un remedio. En efecto, “la libertad y la educación para todos, en contra de lo que creían los hombres de la Ilustración, no han llevado a los hombres a frecuentar a Platón o a Cervantes sino a la lectura de los comics y los best-sellers”.[5] Se trata de una crítica similar a la que recientemente formuló Mario Vargas Llosa de la “civilización del espectáculo”.[6] Sin embargo, Paz va más allá de un horizonte aristocrático. Para Paz la democracia no sólo genera “productos culturales” mediocres; es espiritualmente inadecuada.

Podría aducirse que una impugnación romántica, como la de Paz, es necesaria y sana para las sociedades democráticas. Ciertamente puede inspirar y fundar un descontento con los límites de lo posible. El pensamiento político de Paz sería, en esta lectura, una especie de vacuna contra el conformismo y la mediocridad de las sociedades democráticas liberales. El poeta nos recuerda los problemas de la desigualdad, del consumismo. No pienso que esta crítica sea irrelevante u obsoleta; lo que afirmo es que en la formulación de Paz estas preocupaciones están irremediablemente mezcladas con elementos románticos que están muy cerca del conservadurismo. Tampoco es claro cómo enmendar a la democracia, cómo se le podría “añadir” la fraternidad perdida. Paz creía que nos encontramos en una situación trágica, suspendidos entre valores. Un programa igualitarista no requiere del romanticismo de Paz para afirmarse. La parte más dura de su crítica es de naturaleza conservadora y apelará con más fuerza a quienes más acusan la pérdida de trascendencia propia de la democracia. Hay cosas en ella que podemos arreglar: sus déficits en resultados, su carácter distributivo, etc. Sin embargo, hay otras que están más allá de lo posible. Hay interrogantes que la democracia sencillamente no puede (ni debe) responder. Paz lo sabía muy bien: “hay una pregunta que todos nos hacemos al nacer y que no cesamos de repetirnos a lo largo de nuestras vidas: ¿por qué y para qué vine al mundo, cuál es el sentido de mi presencia en la tierra? La democracia moderna no puede responder a esta pregunta, que es la central”.[7] La crítica de Paz a la democracia es vigente, sin duda, pero es más probable que le resulte más atractiva a sus

críticos radicales, no a los reformistas. Esto es irónico, pues en su actuar político Paz fue criticado precisamente por ser un reformista, temeroso de los cambios políticos súbitos. Leerlo como un crítico interno de la democracia es, creo, poco plausible en el siglo XXI. En parte esto es resultado de la filosofía política de Paz o, mejor dicho, del conjunto de sus ideas políticas.

Los déficits "espirituales" de la democracia, según Paz, no se debían solamente a la operación del mercado, sino fundamentalmente a su naturaleza filosófica. Paz esbozó una crítica de la democracia similar a la del filósofo político Leo Strauss.[8] Para el poeta había una equivalencia entre el relativismo y la tolerancia liberal. Para Paz, "la democracia moderna resuelve la contradicción entre la libertad individual y la voluntad de la mayoría mediante el recurso al relativismo de los valores y el respeto al pluralismo de las opiniones".[9] La mesura, un valor crítico, exige relativismo. Para el poeta el relativismo era necesario, pero en sí mismo era defectuoso. En efecto: "la mesura consiste en aceptar la relatividad de los valores y de los actos políticos e históricos, a condición de insertar esa relatividad en una visión de la totalidad del destino humano sobre la tierra".[10] Pero cómo puede hacerse eso. ¿Cómo integrar "la totalidad del destino humano" en una modesta filosofía política que apenas pretende resolver nuestras diferencias de manera pacífica? Después de todo, como Paz mismo adujo, "salvo las religiones, ¿quién ha dicho algo que valga la pena sobre el mal?".[11] Strauss, por su parte, pensaba que las democracias liberales eran víctimas de tendencias autodestructivas. El relativismo de valores hacía que fueran incapaces de defenderse de sus adversarios. El filósofo sentía una profunda antipatía hacia la sociedad liberal secular, a la que se refería, al igual que Paz, como "modernidad". De su experiencia en la Alemania de Weimar el filósofo sacó la conclusión de que sin creencias sólidas la democracia era un régimen desprovisto de columna vertebral.[12] Si la "verdad" de cualquier afirmación depende y es relativa a la sociedad en la que se formula, entonces los liberales no son capaces de defender la superioridad de sus valores frente a los de los fundamentalistas. Paz, por su lado, a menudo confunde relativismo con tolerancia y cree que sólo el relativismo puede ser el fundamento de la tolerancia. Sin embargo, desde Locke hay justificaciones no relativistas de la tolerancia. En todo caso, para Paz el problema con el relativismo es otro muy diferente. El relativismo, creía el poeta, "le retira al hombre algo que, desde su aparición sobre la tierra, desde las primeras bandas del paleolítico, ha sido consubstancial con su ser: el sentirse y saberse parte de un grupo con creencias, tradiciones y esperanzas comunes".[13] El relativismo, cree, atenta contra el espíritu de pertenencia tribal: "cada hombre es sed de totalidad y hambre de

comunión. Por lo primero, busca el sentido de su existencia, es decir, ese eslabón que lo enlaza al mundo y lo hace participar en el tiempo y su movimiento; por lo segundo, busca reunirse con esa realidad entrañable de la que fue arrancado al nacer". La democracia moderna nos da libertad, sí, pero, según Paz,

si esa libertad no se resuelve en el reconocimiento de los otros, si no los incluye, es una libertad negativa: nos encierra en nosotros mismos [...] caemos en un abismo de nosotros mismos. Esto último es lo que ocurre en las modernas sociedades liberales: la comunidad se fractura y la totalidad se vuelve dispersión.[14]

Según Paz, "a las democracias liberales les falta el otro, los otros". La culpa es de la "modernidad", que es a la vez "indulgente y rigurosa: tolera toda clase de ideas, temperamentos y aun vicios pero exige tolerancia. Es lo contrario a la fraternidad, un sentimiento de lo absoluto. En esto reside su inmensa novedad histórica y su enorme falta, en el doble sentido de imperfección y de carencia". Estamos, así, separados "de los otros y de nosotros mismos por invisibles paredes de egoísmo, miedo e indiferencia". A medida que se eleva el nivel material de la vida, "desciende el nivel de la verdadera vida. La gente vive más años pero sus vidas son más vacías, sus pasiones más débiles y sus vicios más fuertes".[15] La democracia está baldada críticamente por sus males íntimos, producto de la contradicción original en su seno entre fraternidad y libertad. Para Paz la democracia es una convivencia no sólo de personas sino "de ideas, religiones y filosofías. En las sociedades democráticas modernas los antiguos absolutos, religiosos o filosóficos, han desaparecido o se han retirado a la vida privada".[16] El resultado de esta fuga ha sido el vacío: "una ausencia de centro y dirección". Paz muestra una explícita añoranza por ese centro perdido. Ese vacío interior "ha hecho de muchos de nuestros contemporáneos seres huecos y literalmente desalmados".[17] El problema del sistema democrático, que "no propone cambiarnos ni llevarnos a ninguna parte", que sólo pide que "la minoría acepte la voluntad de la mayoría, que la mayoría respete a la minoría y que todos defiendan los derechos de los individuos", es, como ya hemos visto, que "no contesta a las preguntas fundamentales que se han hecho los hombres desde que aparecieron sobre la tierra". Por eso, "en el centro de la sociedad relativista hay un hueco, un vacío que sin cesar se ensancha y que deshabita las almas".[18]

Esta crítica irreductible, sin embargo, no lleva, como pensaba Paz, a la síntesis de distintos sistemas filosóficos. No es posible “enmendar” a la democracia para dotarla de “centro”. Tal vez “la crítica del mundo moderno y sus horrores” no llevó a Paz a renegar de la democracia.[19] Pero lo cierto es que su crítica, tomada en serio, minaría seriamente los fundamentos teóricos de un régimen democrático. No es “interna”: esta poética de la nostalgia sólo puede conducir, si se sigue a cabalidad, a un rechazo de raíz. No hay aquí inconformidad productiva que aliente el cambio: esta crítica es el combustible, no de la reforma, sino del desconsuelo. En efecto, según Paz, si “no redescubrimos la fraternidad, nos llevará realmente el demonio: el señor de la nada”. Y se refería no sólo a la fraternidad con los hombres, sino con los seres vivos y con las cosas.[20]

A ratos parecería que Paz retoma la bandera de la profundización democrática. Por ejemplo, cuando critica que la libertad de cada ciudadano para escoger libre y racionalmente ha sido dañada “precisamente por los medios que dicen encarnar la libertad de opinión: la prensa, la radio y, muy especialmente, la televisión”. La pregunta que emana de esta reflexión es no sólo pertinente sino urgente: “¿cómo conservar la libertad de expresión y cómo impedir que esa libertad se convierta en un instrumento de domesticación intelectual, moral y política?”[21] Sin embargo, las trampas de la nostalgia de inmediato hacen que Paz proponga el retorno de la “virtud”. Y como un republicano clásico temeroso de la corrupción que trae consigo el comercio y otras innovaciones, afirma: “cuando la virtud flaquea y nos dominan las pasiones —casi siempre inferiores: la envidia, la vanidad, la avaricia, la lujuria, la pereza— las repúblicas perecen”. El problema es que la democracia moderna es incompatible con la virtud, pues

el mercado ha minado todas las antiguas creencias —muchas de ellas, lo acepto, nefastas— pero en su lugar no ha instalado sino una pasión: la de comprar cosas y consumir este o aquel objeto. Nuestro hedonismo no es una filosofía del placer sino una abdicación del albedrío.[22]

El anhelo religioso de Paz difícilmente puede ser incorporado a una sociedad democrática liberal. En efecto, para el poeta “las democracias modernas nos dan muchas cosas pero nos roban lo esencial: nos roban nuestra muerte propia, la de cada uno”. Ni la comunión universal o la fusión de cada parte con el todo,

valores propios de la religión, aparecen en las democracias modernas.

Paz es profundamente ambivalente hacia el carácter secular de la democracia. Ésta "postula una prudente neutralidad en materia de fe y de creencias. Sin embargo, no es posible ni prudente ignorar a las religiones ni recluirlas en el dominio reservado de la conciencia individual".[23] Inmediatamente añade: "no sugiero integrar la religión a la democracia [...] su separación ha sido un inmenso avance [...] la separación entre religión y política es saludable y debe continuar. Pero la religión puede mostrarnos nuestras carencias y ayudarnos a redescubrir y recuperar ciertos valores".[24] La suspicacia de las sociedades seculares es un claro componente del conservadurismo. Y la reivindicación de la dimensión pública de la religión es antitética al proyecto liberal que buscaba lidiar con las diferencias religiosas de manera pacífica. Para lograrlo privatizó la fe. El

anhelo restauracionista de Paz difícilmente es compatible con este legado de la modernidad.

Paz entendía el anhelo religioso detrás del marxismo y lo condenaba. En efecto, "el pecado de las religiones políticas fue haber intentado reproducir en términos seculares, a través de simulacros de los ritos y misterios religiosos, esa ansia de participación con el todo cuya forma suprema es la comunión".[25] Sin embargo, no le parecía ilícito "inspirarse en el sentimiento religioso para recobrar una de sus manifestaciones más puras y que no está asociada a ninguna fe en particular, aunque aparece en todas: la veneración".[26] Paz anhelaba una sociedad que venerara porque creía que había una relación "íntima entre venerar y participar" y la fraternidad era una dimensión de la participación, "y ambas son expresiones de la veneración. Sin veneración no hay participación ni fraternidad". Lo sorprendente es la recuperación de este modo no secular, premoderno, de comprender y justificar la participación. Ya no se trata de la virtud cívica de los republicanos, sino de una renuncia a la promesa de la razón secular para motivar nuestras acciones y compromisos sociales. Paz remplaza la convicción por la creencia trascendente. Eso tal vez funciona en la iglesia, la mezquita o la sinagoga, pero no en la plaza pública democrática. Este catecismo romántico de la fraternidad está a un paso del nacionalismo. Y también del populismo. En 1991 Paz afirmaba: "para el pueblo la religión es el único valor, aquello que le puede dar felicidad o desdicha eternas. El pueblo es más sabio que los burgueses enamorados de las cosmópolis y que los intelectuales devotos de la utopía".[27]

Por todo lo anterior es probable que los demócratas no encuentren la crítica de

Paz persuasiva. ¿Es útil? ¿Ilumina? ¿Para qué sirve? Preguntas de mercader, pensaría Paz. Pero estas interrogantes no son superficiales ni baladíes. En cambio, la crítica romántica provee un amplio arsenal de justificaciones a quienes creen que el mal de la incipiente democracia mexicana es de raíz. Esa falta va más allá de sus instituciones, de sus usos y costumbres, de sus desviaciones o promesas incumplidas. Se trata de un mal incurable radicado en su insuficiencia moral y espiritual. Es dudoso que la crítica de Paz encarne en un programa reformista de la democracia mexicana. Sirve muy bien, en cambio, para cuestionarla de base. ¿Quiénes, entre las nuevas generaciones —entre quienes no fueron sus contemporáneos—, encontrarán atractivas las ideas políticas de Paz? Creo que el poeta le hablará de manera más persuasiva a los descontentos con los fundamentos de la joven democracia mexicana.

No es extraño que Paz sintiera cierta afinidad electiva con Solzhenitsyn, quien no era "ni liberal ni demócrata ni capitalista". Así, "aparte de la simpatía moral que le profeso, siento también cierta afinidad, espiritual más que intelectual: Solzhenitsyn no sólo es un crítico de Rusia y del bolchevismo sino de la edad moderna misma".[28] La intervención de la pulsión religiosa, esa política de la fe que no acaba de asumirse cabalmente, puede tener consecuencias devastadoras para la esfera pública de la democracia. Desterrar los valores religiosos —llámense éstos pecado, redención, expiación, sacrificio o veneración— costó mucha sangre. Paz deseó, en cambio, repatriarlos, así fuera por la puerta de atrás. Lo hacía porque en sus lares escuchaba el eco del "otro"; un susurro, una promesa de redención. Escuchó y cedió a los llamados de las sirenas de la comunión universal. El efecto de estos valores en la propia vida del poeta me parece que ilustra los riesgos de la voz poética. Leer el mundo en clave religiosa puede resultar incomprensible para quienes lo leen en clave secular. Tiene razón Krauze cuando afirma que para Paz, en los momentos límite, el tema cristiano, soterrado casi siempre, sale a la superficie poética. ¿Orientan las coordenadas del pecado y la expiación? El celo político de Paz en parte tiene que ver con el pecado. El pecado de no haber levantado la voz para condenar la represión intelectual del estalinismo. Cuando en el Congreso Internacional de Escritores reunido en Valencia en plena Guerra Civil, José Bergamín propuso una moción condenatoria a André Gide, quien había publicado un libro crítico del estalinismo, Paz no votó a favor de ella, pero se quedó callado. Muchos años después, en los setenta, y ante las impactantes revelaciones del Archipiélago Gulag de Solzhenitsyn, Paz sintió culpa por ese silencio. Haría una expiación pública. Sobre sus opiniones de entonces escribió:

Agregaré que nuestras opiniones políticas en esta materia no han sido meros errores o fallas en nuestra facultad de juzgar. Han sido un pecado, en el antiguo sentido religioso de la palabra; algo que afecta al ser entero [...] Ese pecado nos ha manchado y ha manchado también, fatalmente, nuestros escritos. Digo esto con tristeza y con humildad.[29]

Así, lo que Paz le exigiría a la izquierda mexicana después de la caída del Muro de Berlín no era simplemente el reconocimiento de que había estado equivocada respecto al comunismo y la URSS; era un acto de contrición, una expiación pública, religiosa, sacramental, como la suya propia. Esa exigencia de un "me acuso" colectivo no fue comprendida cabalmente por intelectuales "seculares" que no compartían esa dimensión religiosa de Paz.

¿Es Paz menos conservador que Leo Strauss? Enrique Krauze en su reciente trabajo desvela la pulsión conservadora en Paz: su añoranza por el orden, ese anhelo consustancial al conservadurismo. La razón está en la biografía del poeta:

nací en el gran desorden que es y ha sido el siglo XX: guerras mundiales, conflictos civiles, quiebras del capitalismo y la democracia. Nací en y con la crítica moderna, la de los revolucionarios y la de los conservadores, al mundo moderno. Por todo esto, los de mi generación sentimos nostalgia por lo que he llamado, sin mucha precisión, el orden.

En efecto, como señala Krauze, Paz sentía nostalgia "por aquel 'orden vivo, social y espiritual' característico de la Nueva España monárquica y católica". De acuerdo con Krauze, para el poeta la idea del orden era orgánica. En sus propias palabras: "una armonía entre las creencias, las ideas y los actos". Lo opuesto al pluralismo. Para Paz, la introducción del cristianismo a México fue un fenómeno mucho más radical y fértil "que cambiar el orden católico por el liberal". Si el cristianismo había negado al mundo indígena, "también lo afirmó, lo recogió, lo transformó, y creó muchas cosas. Fue muy fecundo en el campo de las creencias y de las imágenes populares". En cambio, el liberalismo decimonónico sólo

había sido una revolución de intelectuales. Paradójicamente, la Revolución era vista como la esperanza de la instauración de un nuevo tipo de orden.

No hay que menospreciar la pulsión conservadora en el pensamiento de Paz. Ella explica, sin duda, el cálido recibimiento de El laberinto de la soledad por parte del José Vasconcelos hispanista y pronazi de los años cincuenta. En una reseña del libro Vasconcelos elogió la "cordura y aciertos" de Paz al haber "reivindicado la autenticidad, profundidad y permanencia del orden español y católico de México frente a la ruptura que significó la ideología liberal y jacobina del siglo XIX". Paz "había tenido la valentía de escribir aquellas líneas sobre la Colonia y la Iglesia que [a Vasconcelos] le parecían de 'una justicia resplandeciente' ". A Krauze, un liberal, le intriga esa nostalgia por el orden. Encuentra una explicación en la tesis de la permanencia que el historiador Richard Morse propuso: "tal vez esa aspiración provenía también de la supervivencia misma de aquel orden, de la impronta mental de las dos antiguas Majestades: la Monarquía y la Iglesia, la espada y la cruz". El monarquismo había sobrevivido en estos países "como una mentalidad soterrada". La ideología política subyacente en la América hispana provenía de la obra de los neoescolásticos, como Suárez. Creo, a diferencia de Krauze, que la tesis de Morse tiene escaso sustento histórico. Este tipo de explicaciones trata la cultura en una forma excesivamente estática y menosprecia el impacto de las instituciones modernas en la formación de valores y nuevas ideas políticas.

Sin embargo Paz no sólo ofrece un reservorio de críticas filosóficas a la democracia, que evitan aceptar ese sistema como nuestro horizonte de posibilidad y renunciar al anhelo de trascendencia. El poeta también ofrece un ejemplo concreto de reformismo y moderación. Éste, sin embargo, no proviene de su filosofía, sino de su crítica aterrizada, concreta, al sistema político mexicano. Desde su crítica al PRI en "Hora cumplida" —y aun antes— Paz recomendó la prudencia y la reforma no súbita o violenta del sistema político.[30] Entonces proponía: "no pido (ni preveo) un cambio rápido. Deseo (y espero) un cambio gradual, una evolución". Creo que en esto acertó. En julio de 1997, menos de un año antes de morir, Paz escribió sobre las elecciones intermedias de ese año: "lo que necesitamos para asegurar nuestro futuro es moderación".[31] Tenía razón.

Sin embargo, es un error pensar que en 1988, después de la controversial elección presidencial de ese año, Paz fuese más "liberal que demócrata" al convalidar los dudosos resultados de los comicios.[32] Los liberales, aunque

aborrezcan las restauraciones populistas, están críticamente comprometidos con el método político de la democracia, es decir, con las elecciones libres e imparciales.

No coincido con quienes creen que la crítica “capital” a Paz fue su inconsecuencia con la “otra voz”. No fue suficientemente romántico, parecerían reconvenirle. De acuerdo con Luis Villoro, Paz habría, a través de su poesía, atisbado la verdadera realidad, la cual es otredad. En efecto, critica el filósofo: “muchas veces lo vi vacilar ante la entrada que él mismo había vislumbrado”.[33] Sin embargo, lo que hay que reprocharle a Paz no es la falta de coherencia con su romanticismo: es el romanticismo mismo. La mitologización del “otro” enturbió las aguas. El problema no fue su falta de solidaridad e incomprensión con los proponentes del “otro” mundo, el de la utopía, como quiere Villoro; la debilidad toral de Paz fue elevar a rango mítico la Otredad. La víctima de este pensamiento —y de este lenguaje— fue la claridad, que tiene su propia ética política, como sabía bien George Orwell. Se trata de una moral comprometida con lo tangible y lo particular. Aducir que Paz era, a fin de cuentas, un poeta es negar el problema de fondo; un problema que es tan antiguo como la civilización occidental misma, pero que no por viejo es menos real. La poesía no es un salvoconducto en el mundo de las ideas políticas. Los poetas son responsables, aunque sean “jefes espirituales”, porque son ciudadanos. Platón lo sabía muy bien. Y Platón no era, qué duda cabe, ningún liberal puro.

II

Se podría trazar una genealogía de los encuentros y desencuentros de varias generaciones de intelectuales mexicanos con la figura de Octavio Paz. Frente al mandarín de la cultura mexicana uno podía ser muchas cosas menos indiferente. La generación de mi padre, la que llegó a la mayoría de edad en 1968, aplaudió el gesto digno de Paz de renunciar a la embajada en la India después de la matanza del 2 de octubre. Leyó con reverencia Piedra de Sol:

a la salida de mi frente busco,

busco sin encontrar, busco un instante,

un rostro de relámpago y tormenta

corriendo entre los árboles nocturnos

Fue esa misma generación la que primero se desencantó de él y después lo convirtió en un enemigo íntimo. Un santón descarriado. “Paz: gran poeta, hombre deleznable”, escuché en una ocasión cuando tenía 12 años. Para la generación de mi padre, como ha señalado lúcidamente Armando González Torres, “el apoyo tácito o explícito a Echeverría por parte de diversos intelectuales produjo un significativo debate entre las generaciones más jóvenes de la izquierda en torno a los vicios y limitaciones del intelectual liberal, en el cual, aun sin mencionarlo, se aludía inevitablemente al perfil de Paz”.[34] Carlos Pereyra, entre otros, criticó la apertura inicial de Paz hacia el gobierno del siniestro Echeverría. Pensaba que la crítica al poder de intelectuales como Paz cumplía una “función” ideológica, pues esas críticas limitadas eran “presa del horizonte ideológico en que se producían”. La ausencia de un instrumental teórico adecuado “propiciaba la incapacidad del pensamiento liberal para captar las estructuras que lo condicionaban”.[35] Para una buena parte de la izquierda de entonces Paz era un intelectual anacrónico, inclinado a las generalizaciones, falto de conciencia histórica y anclado en el moralismo.[36] A la distancia el uso del adjetivo liberal para calificar el aperturismo algo ingenuo de Paz y algunos otros intelectuales me parece extraño. Tampoco creo que Pereyra tuviera razón. Su alegato pecaba del funcionalismo tautológico y la hybris academicista que tan a menudo aquejó a la crítica marxista.

Sin embargo, mis encuentros y desencuentros con Paz no pasan por las filias y las fobias de la generación de mi padre. Cuando la ilusión del socialismo llegó a su fin en 1989, durante mi segundo año en El Colegio de México, seguí con detenimiento la polémica producida por el encuentro Vuelta, “La experiencia de la libertad”, y pensé que, en lo general, el grupo de Paz había tenido razón en su crítica acerba a los regímenes comunistas. Había acertado al elegir el bando ganador de la historia. Con todo, me pareció que el celo y la pasión ideológica de los debates en torno al socialismo estaban fuera de lugar. Denotaban una colonización de la Guerra Fría del medio intelectual mexicano. Después de todo, México no era una de las fronteras de ese conflicto. A ratos los contendientes

sonaban, en ambos bandos, como si estuvieran en Cuba o en Vietnam y no en San Ángel o Coyoacán. Me pareció un debate subsidiario.

Para mí Paz fue, ante todo, un polemista, un modelo de la impugnación moral e intelectual. No es necesario creer en su hagiografía, que lo consagra como una solitaria voz en el desierto, para reconocer en él un valor moral inusual para enfrentarse a una opinión mayoritaria adversa. Leí sus polémicas con la izquierda cuando ya estaban frías. Y me parecieron ejemplares. El despliegue de la inteligencia, el ejercicio de la razón crítica, fueron una revelación. En cambio, el Paz de la tele, que pontificaba, me parecía aburrido.

Más adelante, cuando indagaba las relaciones de los intelectuales mexicanos con el mundo, me percaté de que Paz era en verdad una rara avis: para los noventa Paz era uno de los últimos, y el más importante, de los intelectuales cosmopolitas mexicanos. Un hombre realmente universal. El poeta podría repetir para México lo que Kipling escribió sobre Inglaterra: “y qué saben de Inglaterra quienes sólo Inglaterra conocen”. La mirada de Paz iba del mundo a su país y de vuelta:

Camino hacia atrás hacia lo que dejé o me dejó

Memoria, inminencia de precipicio, balcón sobre el vacío

Camino sin avanzar, estoy rodeado de ciudad,

Me falta aire.

Cuando los sandinistas perdieron las elecciones en Nicaragua, después del triunfo de la revolución, pensé que las críticas de Paz a ese régimen y a las guerrillas centroamericanas (que le ganaron ser quemado en efigie frente a la embajada de los Estados Unidos: “Reagan rapaz, tu amigo es Octavio Paz”) no estaban tan equivocadas después de todo.

En los noventa las guerras culturales de Paz se volvieron guerrillas, escaramuzas sin el peso e importancia de sus batallas anteriores. Así leí, todavía a la distancia, el affaire sobre el Coloquio de Invierno de 1992. Paz denunció la existencia de

una conspiración para copar los centros de poder intelectual. El episodio me pareció entonces un asunto discutible y ciertamente menor. Los debates en torno al socialismo de la década anterior tal vez fueran subsidiarios, pero al menos eran importantes. Las rencillas y pleitos de los grupos culturales, en cambio, eran guerritas de artificio en la república de las letras. Una pérdida de tiempo, sigo pensando hoy.

No, mis desencuentros con Paz son otros, pero no menos profundos que los de las generaciones que me precedieron. A mí el poeta no me parecía anacrónico, inclinado a las generalizaciones ni anclado en el moralismo. Tampoco me pareció un lacayo de Televisa ni una comparsa del gobierno de Carlos Salinas. Experimentó, sí, las tensiones inevitables de una figura de su peso al lidiar con el poder de un régimen autoritario como el mexicano de ese momento. Y ciertamente algunas de sus decisiones y pronunciamientos como hombre público son criticables.

Mi desencuentro es con el Paz romántico que ha descrito muy bien Yvon Grenier.[37] Paz fue presa del Mito. Como Rousseau, desconfió siempre de la modernidad. En El laberinto de la soledad afirmó:

El liberalismo es una crítica del orden antiguo y un proyecto de pacto social. No es una religión, sino una ideología utópica; no consuela, combate; sustituye la noción del más allá por la de un futuro terrestre. Afirma al hombre pero ignora una mitad del hombre: ésa que se expresa en los mitos, la comunión, el festín, el sueño, el erotismo. La Reforma es, ante todo, una negación y en ella reside su grandeza. Pero lo que afirmaba esa negación —los principios del liberalismo europeo— eran ideas de una hermosura precisa, estéril y, a la postre, vacía. La geometría no sustituye a los mitos.

Tenía razón: el liberalismo combate.

Durante décadas Paz combatió en la misma trinchera que los liberales, luchó contra los mismos enemigos, pero como los comunistas y los anarquistas en la Guerra Civil española, no eran la misma cosa. Paz defendió causas liberales, porque lúcidamente comprendió que era una necesidad hacerlo, pero no fue un liberal. Lo dice él mismo. En una entrevista de 1989 con Tetsuji Yamamoto y

Yumio Awa, Paz afirmó:

No me siento liberal aunque creo que es imperativo, sobre todo en México, rescatar la gran herencia liberal de los Montesquieu y los Tocqueville. No soy liberal porque el liberalismo deja sin respuesta a más de la mitad de las grandes interrogaciones humanas. Pero es una filosofía que nos puede guiar moral y políticamente, en nuestro trato con los otros pues nos enseña la tolerancia. Además, es un pensamiento fundado en la libertad, un valor irrenunciable.[38]

Ese mismo año repetiría, palabras más, palabras menos, la misma tesis en el discurso de aceptación del Premio Alexis de Tocqueville:

El liberalismo democrático es un modo civilizado de convivencia. Para mí el mejor entre todos los que ha concebido la filosofía política. No obstante, deja sin respuesta la mitad de las preguntas que los hombres nos hacemos: la fraternidad, la cuestión del origen y la del fin, la del sentido y el valor de la existencia.

Derrotado el comunismo, esa religión bastarda, Paz encontraba fallas de origen, casi irremediables, en las ideas y las instituciones victoriosas: la democracia, la economía de mercado, la sociedad de consumo. En 1993 en una entrevista con Julio Scherer afirmó:

en el Tercer mundo [...] aparte de las injusticias y las desigualdades que produce, el mercado daña moral y espiritualmente a los hombres pues sustituye la antigua noción de valor por la de precio. Ahora bien, las cosas más altas y mejores —la virtud, la verdad, el amor, la fraternidad, la libertad, el arte, la caridad, la solidaridad— no tienen precio. El mercado no tiene dirección: su fin es producir y consumir. Es un mecanismo y los mecanismos son ciegos. Convertir a un mecanismo en el eje y el motor de la sociedad es una gigantesca aberración política y moral.[39]

Como ya hemos visto, la triunfante democracia liberal, con sus vicios, tampoco era satisfactoria. En efecto, “en muchos aspectos la democracia moderna es inferior a la antigua”, porque en Atenas la democracia era directa, los partidos eran “formaciones fluctuantes, no asociaciones dirigidas por burocracias poderosas, como ahora”. Se pronunciaba, en cambio, por una nueva filosofía política. Ésta tendría “que recoger la doble herencia del pensamiento moderno de Occidente: el liberalismo y el socialismo, la libertad y la justicia”. Como si no pudiera existir justicia sin socialismo. Esta filosofía tendría una doble finalidad: “La primera: la reconciliación entre la libertad y la igualdad por el puente de la fraternidad. La segunda: la reconciliación entre el hombre y la naturaleza”.[40] Está aquí de nuevo el anhelo de comunión en Paz, de reintegrar las piezas rotas de una felicidad primigenia. Nunca pudo escapar del mito del eterno retorno. La historia lineal, que progresa, era una impiedad. En su poética de la historia el liberalismo mexicano del siglo XIX fue una ruptura: “se propuso modernizar al país por la reforma política pero interrumpió la continuidad histórica de México”.[41] De ahí su convicción sobre la misión espiritual de la Revolución mexicana: restaurar la continuidad histórica interrumpida. Paz descreyó de las revoluciones, en especial de la soviética, pero nunca se emancipó del mito de la revolución como restaurador de un tiempo roto. Eso lo hizo incapaz de aceptar cabalmente el presente democrático: mediocre, insulso, burgués, filisteo y antiheroico. Eso es lo que lo separa críticamente de Tocqueville, a quien admiraba profundamente. Tocqueville tenía la misma sensibilidad aristocrática de Paz, pero no se dejó conquistar por ella. Aceptó el nuevo mundo democrático sin aplausos, pero con aplomo. Vale la pena citar en extenso las conclusiones al segundo volumen de La democracia en América. Ahí Tocqueville describió la sociedad democrática:

las almas no son vigorosas, pero las costumbres son suaves y las leyes humanas. Si bien no hay grandes devociones y hay pocas virtudes que sean muy altas, brillantes y puras, en cambio los hábitos son constantes, la violencia es rara y la crueldad es casi desconocida. Los hombres viven vidas más largas y su propiedad está más segura. La vida no es muy vistosa, pero es muy cómoda y pacífica. Hay pocos placeres que sean muy groseros o muy delicados. Hay poca cortesía en los modales pero muy poca brutalidad en los gustos. Uno raramente encuentra hombres muy ilustrados o poblaciones muy ignorantes. El genio se

vuelve escaso y la ilustración más común. La mente humana se desarrolla a través de los pequeños esfuerzos combinados de todos los hombres y no por el impulso poderoso de unos cuantos de ellos. Hay menos perfección, pero más fecundidad en los trabajos [...] casi todos los extremos se vuelven suaves y romos, casi todos los picos se desgastan para transitar a la medianía, que es a la vez menos alta y menos baja, menos brillante y menos oscura que lo que se había visto en el mundo. Veo esa masa innumerable compuesta de seres similares, en donde nada se eleva o cae. El espectáculo de esta uniformidad universal (y de esta mediocridad) me entristece y me asusta, y estoy tentado a lamentar la sociedad que ya no existe. Cuando el mundo estaba lleno de hombres muy grandes y muy pequeños, muy ricos y muy pobres, muy ilustrados y muy ignorantes (muy afortunados y muy miserables), volteaba la vista de los segundos para fijarme en los primeros y éstos deleitaban mi mirada. Pero entiendo que este placer surgía de mi debilidad; puedo discriminar y escoger de entre tantos objetos aquellos que me placen porque no puedo ver todo lo que me rodea a la vez. No le ocurre así al Ser eterno y todopoderoso, cuyos ojos necesariamente abarcan, a la vez, a toda la humanidad y a cada hombre en particular. Es natural creer que lo que más satisface la vista del creador y preservador de la humanidad no es la prosperidad singular de unos cuantos sino el mayor bienestar de todos, así que lo que me parece decadencia a sus ojos es progreso; lo que me lastima, a él le place. La igualdad es, tal vez, menos alta, pero es más justa y su justicia conforma su grandeza y su hermosura.

Paz, a diferencia de Tocqueville, se dejó seducir por las promesas redentoras del Mito revolucionario. Nunca dejó de anhelar una revolución que prometiera restaurar la comunión, la fraternidad, la virtud, el amor y la verdad.

El romanticismo hizo a Paz vulnerable a la fascinación del poeta armado de mediados de los noventa. Después de un inicial recibimiento hostil, y con el pasó del tiempo, los artículos de Paz de la época fueron revelando una sutil simpatía por lo que ocurría en Chiapas. El Subcomandante Marcos, reconocía Paz, había creado un “personaje memorable”: el escarabajo Durito. El Sup Guillén era un sacerdote que ofrecía la comunión a los creyentes. Chiapas mostró una debilidad toral en el universo intelectual de Octavio Paz. En efecto, el poeta había sido seducido, no sólo por Marcos, sino por su propia historia. No la historia del país, que pronto le hizo saber al EZLN y al mundo que la vía armada era un expediente del pasado que no deseaba revivir. Enfrentado a un movimiento

romántico en el ocaso del siglo XX, arcaico, autoritario, acaudillado por un simpático sofista enmascarado, Paz no pudo articular una crítica clara y contundente a esa aparición inverosímil: el espectro de la Revolución, la Gran Puta, ahora encarnada en los mitos más queridos de la imaginación romántica. Como señala Krauze,

¿no había Paz escrito continuos elogios a la revuelta? ¿No había reclamado una vuelta al México indígena? ¿No había criticado a lo largo de su vida los valores del mercado? ¿Y cómo condenar a un movimiento que ostentaba la efigie de Zapata? ¿Y cómo no sorprenderse ante las entregas literarias de Marcos?[42]

Una crítica comunitarista y antiliberal puede encontrar solaz en muchas de las ideas de Octavio Paz sobre la moderna democracia. "¿Por qué ha escrito usted más sobre Marcos que sobre ninguno de nosotros?", le reclamó a Paz alguna vez el crítico Christopher Domínguez Michael. La respuesta del poeta es iluminadora: "porque ustedes no se han levantado en armas".[43] Ésta, qué duda cabe, no es la respuesta de un demócrata. Una parte de Paz —la más íntima y sentida, no la racional— compartía el desdén de Marcos por la mediocre, farisea, insulsa y nada heroica democracia. Y era incapaz de apreciar cabalmente las virtudes no románticas de la democracia: la paz, la mesura y la moderación. Ese Paz, que se encandila con los ecos de la Gran Puta, todavía despierta el entusiasmo de algunos. Por ejemplo, escribe Jorge Volpi:

El Paz anciano sin duda se identificó con Marcos: a fin de cuentas, de joven él también viajó a Yucatán para trabajar con los mayas ahíto de ideales revolucionarios. Pero en sus palabras no hay que observar un desvarío romántico, sino un nuevo instante de lucidez en el que, luchando contra sus propias convicciones, Paz fue capaz de entrever —¡en 1994!, con la misma claridad con que atisbó el autoritarismo estalinista en los cuarenta— los límites y las trampas del liberalismo. Porque, a diferencia de sus seguidores liberales o de derechas, en el centro de su poesía y de su pensamiento siempre prevaleció la solidaridad frente a la soledad, incluida la soledad del mercado.[44]

Volpi hace la equivalencia moral entre la democracia liberal y los totalitarismos comunistas que el propio Paz explícitamente rechazó. (Nunca creyó necesario pedir perdón por haber defendido las democracias liberales.) Sin embargo esta lectura no es absurda; aunque negada, la equivalencia (por lo menos en lo que hace a las insuficiencias) ahí está. Y éste es el tipo de lecturas a las que invita. Sin duda muchos otros seguirán el camino de Volpi y caerán en las trampas de la nostalgia de Paz.

No conocí a Octavio Paz. En 1997 Adolfo Castañón, amigo común y mentor del Programa de Jóvenes Creadores del Fonca, le hizo llegar un fragmento inédito de mi ensayo / ficción sobre un viaje de Alexis de Tocqueville a México. A Paz le gustó el texto y decidió publicarlo en Vuelta. Lo que no sabía es que pondría mi nombre en la portada del número de abril, junto al suyo y al de Daniel Bell. Todavía me ruborizo. Un año más tarde había muerto. No es un exceso afirmar que su pérdida, la del último gran mandarín de la cultura mexicana, fue inmensa. Perdimos al polemista feroz, al crítico y al gran poeta. Su muerte marcó un fin de época. Una parte del legado de Paz está atada a un tiempo irrecuperable de la historia del país. El poeta fue un hijo cabal del ogro filantrópico, un hijo respondón y con vocación parricida, pero, al final, un vástago que nunca negó su apellido, un apellido que olía a pólvora. Hijo de su padre zapatista y nieto de su abuelo liberal. Pero en su caso la pólvora era un cuento de sobremesa, no un recuerdo propio de un tiempo violento. Eso pertenece a la historia. Otras herencias de Paz nos acompañarán en el futuro, en un mundo que él apenas atisbó (y no le gustó). Para bien y para mal, Paz está con nosotros. Me quedo con el polemista filoso, con el heterodoxo lector de Sade y Sor Juana y con el intelectual que pensaba que el mundo era suyo por derecho propio. A él siempre volveré.

BIBLIOGRAFÍA

Aguilar Camín, Héctor, “Aguilar Camín: Imperativa una reforma electoral”, entrevista con Rubén Álvarez, La Jornada, México, 30 de julio de 1988.

———, “El apocalipsis de Octavio Paz”, Nexos, México, octubre de 1978. Disponible en <http://www.nexos.com.mx/?p=3210>.

———, “El canto del futuro”, Nexos, México, abril de 1986. Disponible en <http://www.nexos.com.mx/?p=4617>.

———, “Metáforas de la tercera vía. Sobre El ogro filantrópico de Octavio Paz”, La Cultura en México, suplemento de Siempre!, núm. 900, junio de 1979, México.

———, “Nexos y el Coloquio de Invierno”, Nexos, México, mayo de 1992. Disponible en <http://www.nexos.com.mx/?p=6491>.

———, “Octavio Paz: la guerra sagrada y la revolución”, leído en el coloquio sobre Octavio Paz en El Colegio Nacional, Ciudad de México, 26 de marzo de 2014.

———, “Pequeño regreso al gran hechizo del mundo”, Nexos, núm. 153, México, septiembre de 1990. Disponible en <http://www.nexos.com.mx/?p=5951>.

———, “La reforma de los electores”, Nexos, núm. 128, México, agosto de 1988.

———, “Sólo cenizas hallarás / De todo lo que fue el milagro mexicano. Registros para la historia cultural de un sexenio 1970-76”, La Cultura en México, junio de 1976; publicado en Saldos de la Revolución. Cultura y política de México, 1910-1980, México, Nueva Imagen, 1982.

———, “La transición política”, Nexos, México, marzo de 1982. Disponible en <www.nexos.com.mx/?p=4032>.

Aguilar Camín, Héctor, y Enrique Krauze, “De los personajes”, La Cultura en México, suplemento de Siempre!, núm. 548, México, 9 de agosto de 1972.

———, “La saña y el terror”, La Cultura en México, núm. 490, México, 30 de junio de 1971.

Aguilar Mora, Jorge, La divina pareja. Historia y mito en Octavio Paz, Era, México, 1978, 226 pp.

Aguilar Rivera, José Antonio, “Vuelta a Paz”, Nexos, núm. 433, México, enero de 2014. Disponible en <http://www.nexos.com.mx/?p=15722>.

Alatorre, Antonio, “Octavio Paz y yo”, en Antonio Alatorre, Estampas, Colmex, México, 2012, 138 pp.

Anderson, Mark, Disaster Writing: The Cultural Politics of Catastrophe in Latin America, University of Virginia Press, Charlottesville, 2011, 241 pp.

Aznarez, Juan Jesús, “El ex presidente Echeverría declara que se enteró por teléfono de la matanza de 1968”, El País, Madrid, 5 de febrero de 1998.

Báez, Francisco, “Desmaquillaje electoral: un ejercicio”, Cuadernos de Nexos, suplemento de Nexos, núm. 128, México, agosto de 1988.

———, “Las piezas perdidas (ejercicios de reconstrucción)”, en Arturo Sánchez Gutiérrez (comp.), Elecciones a debate, 1988: las actas electorales perdidas, Diana, México, 1989, pp. 19-35.

Barrón, Luis, Historia de la Revolución mexicana, FCE, México, 2004, 212 pp.

Beasley-Murray, Jon, Posthegemony. Political Theory and Latin America, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2010, 400 pp.

Bertrán, Antonio, “Harán de su vida una telenovela”, Reforma, México, 17 de abril de 1998.

———, “Paz y Reyes, nuestro siglo XX”, Reforma, México, 1 de abril de 1998.

Blanco Aguinaga, Carlos, “El laberinto fabricado por Octavio Paz”, en Carlos Blanco Aguinaga, De mitólogos y novelistas, Turner, Madrid, 1971, pp. 5-25.

Boudon, Raymond, Pourquoi les intellectuels n'aiment pas le libéralisme, Odile Jacob, París, 2004, 242 pp.

Bourdieu, Pierre, Les Règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire, Seuil, París, 1992, 480 pp.

Brading, David, Octavio Paz y la poética de la historia mexicana, FCE, México, 2002, 103 pp.

Camus, Albert, L'Homme révolté, Gallimard, París, 1951, 382 pp.

Castañón, Adolfo, "Octavio Paz. Dos lunas en Yucatán", texto leído el 14 de octubre de 2014 durante el Festival Internacional de la Cultura Maya, Mérida, inédito.

———, "Octavio Paz: las voces del despertar", en Adolfo Castañón, Arbitrario de literatura mexicana, Vuelta, México, 1995, 602 pp.

Capetillo-Ponce, Jorge, "The Walls of the Labyrinth: Mapping Octavio Paz's Sociology through Georg Simmel's Method", en Oliver Kozlarek (coord.), Octavio Paz: Humanism and Critique, Transaction Publishers, Londres, 2009, pp. 155-177.

Cazés, Daniel (comp.), Chiapas. El alzamiento, La Jornada Ediciones, México, 1994, 490 pp.

Connolly, Cyril, Enemies of Promise, Persea Books, Nueva York, 1983, 265 pp.

Contreras Alcántara, Javier, "Entre la celebración y el desencanto. Perspectivas intelectuales sobre la democracia y la sociedad al arribo del México bicentenario", Cadernos de Estudos Latino-Americanos, núm. 8, UFP, Oporto, 2010.

Cosío Villegas, Daniel, "Un clima de libertad política. Palabras al recibir el Premio Nacional de Letras de 1971", en Memoria de El Colegio Nacional, tomo VII, núm. 2, México, noviembre de 1972, pp. 205 y 206.

"Debaten LEA [Luis Echeverría Álvarez] y Krauze: 'Krauze ha dejado de ser historiador' ", Reforma, México, 10 de febrero de 1998.

Dardot, Pierre, y Christian Laval, The New Way of the World. On Neoliberal Society, Verso, Londres y Nueva York, 2014, 352 pp.

Delden, Marteen van, “¿Dentro o fuera de la historia? El pensamiento de Octavio Paz en torno a México y los Estados Unidos”, traducción de Álvaro Uribe, en Uribe, Álvaro, Anuario de la Fundación Octavio Paz, 2, México, Fundación Octavio Paz, 2000.

———, “Double Itinerary: Narratives of the Revolution in Octavio Paz”, en Roberto Cantú, The Willow and the Spiral: Essays on Octavio Paz and the Poetic Imagination, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle, 2014, pp. 156-170.

Delden, Maarten van, e Yvon Grenier, Gunshots at the Fiesta, Literature and Politics in Latin America, Vanderbilt University Press, Nashville, 2009, 294 pp.

Domínguez Michael, Christopher, Octavio Paz en su siglo, Aguilar, México, 2014, 656 pp.

———, “El poeta visionario”, Crítica, núm. 161, Puebla, septiembre-octubre de 2014.

———, La sabiduría sin promesa. Vida y letras del siglo XX, Lumen, México, 2009, 584 pp.

Drury, Shadia, The Political Ideas of Leo Strauss, Palgrave Macmillan, Nueva York, 2005, 336 pp.

Durán, Javier, “Border Crossings: Images of the Pachuco in Mexican Literature”, Studies in Twentieth Century Literature, vol. 25, núm. 1, Kansas, invierno de 2001, pp. 140-172.

Escalante, Evodio, “La vanguardia requisada. Octavio Paz y el surrealismo”, en Evodio Escalante, Las sendas perdidas de Octavio Paz, UAM / Ediciones Sin Nombre, México, 2013, pp. 57-76.

Fanon, Frantz, Los condenados de la tierra, 3a ed., FCE, México, 2014, 319 pp.

Fawcett, Edmund, Liberalism. The Life of an Idea, Princeton University Press, Princeton, 2014, 488 pp.

Feher, Ferenc, La revolución congelada. Ensayo sobre el jacobinismo, Siglo XXI, Madrid, 1989, 205 pp.

Flores, Malva, Viaje de Vuelta. Estampas de una revista, FCE, México, 2011, 373 pp.

Foucault, Michel, Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979), FCE, Buenos Aires, 2007, 401 pp.

Furet, François, “La historiografía de la Revolución francesa”, Vuelta, núm. 160, México, marzo de 1990, pp. 7-13.

———, Le Passé d’une illusion. Essai sur l’idée communiste au XXe siècle, París, Robert Laffont-Calmann-Lévy, 1995. [Edición en español: El pasado de una ilusión. Ensayo sobre la idea comunista en el siglo XX, FCE, México, 1995, 583 pp.]

Gálvez, Felipe, Hoguera que fue, UAM, México, 1986, 351 pp.

Gilly, Adolfo, “Carta a Octavio Paz”, La Jornada, México, 22 de agosto de 1988.

Grenier, Yvon, Del arte a la política. Octavio Paz y la búsqueda de la libertad, FCE, México, 2004, 207 pp.

———, From Art to Politics: Octavio Paz and the Pursuit of Freedom, Rowman & Littlefield, Lanham, 2001.

———, “Paz y Berlin: dos conceptos de la libertad”, La Gaceta del FCE, núm. 361, México, enero de 2001, pp. 37-43.

———, “The Romantic Liberalism of Octavio Paz”, Mexican Studies / Estudios Mexicanos, vol. 17, núm. 1, University of California Press, invierno de 2001, pp. 171-191.

———, “El socialismo en una sola persona: el espectro de Marx en la obra de Octavio Paz”, en Anthony Stanton (ed.), Octavio Paz, entre poética y política, Colmex, México, 2009, pp. 211-234.

González Torres, Armando, Las guerras culturales de Octavio Paz, Colibrí, México, 2002, 167 pp.

Habermas, Jürgen, El discurso filosófico de la modernidad, Taurus, Madrid, 1989, 462 pp.

Hale, Grace Elizabeth, A Nation of Outsiders: How the White Middle Class Fell in Love with Rebellion in Postwar America, Oxford University Press, Nueva York, 2011, 400 pp.

Holmes, Stephen, The Anatomy of Antiliberalism, Harvard University Press, Cambridge, 1993, 352 pp.

Huerta, David, “Un árbol esbelto y fuerte”, Letras Libres, núm. 183, México, marzo de 2014.

Illades, Carlos, La inteligencia rebelde. La izquierda en el debate público en México, 1968-1989, Océano, México, 2012, 250 pp.

Jáquez, Antonio, “30 años después, líderes del 68 dudan que Echeverría diga la verdad sobre la matanza de Tlatelolco”, Proceso, núm. 1108, México, 25 de enero de 1998, p. 26.

———, “Echeverría fue el titiritero del 68, pero el veredicto de la historia no es manipulable: Krauze”, Proceso, núm. 1110, México, 8 de febrero de 1998.

Kateb, George, “Democratic Individuality and the Meaning of Rights”, en N. L. Rosenblum (ed.), Liberalism and the Moral Life, Harvard University Press, Cambridge, 1989, pp. 183-206.

King, John, The Role of Mexico’s Plural in Latin American Literary and Political Culture. From Tlatelolco to the “Philantropic Ogre”, Palgrave Macmillan, Londres, 2007, ix + 256 pp. [Edición en español: Plural en la cultura literaria y política latinoamericana. De Tlatelolco a “El ogro filantrópico”, FCE, México, 2011, 343 pp.]

Kolakowski, Leszek, “La modernidad siempre a prueba”, Vuelta, núm. 160, México, julio de 1990, pp. 9-13.

Krauze, Enrique, “América Latina: el otro milagro”, Vuelta, núm. 169, México, diciembre de 1990, pp. 25-28.

———, “Burke para nuestro tiempo”, Vuelta, núm. 176, México, julio de 1991,

pp. 16-19.

———, “Chihuahua: ida y vuelta”, Vuelta, núm. 115, México, junio de 1986, pp. 32-43.

———, “La comedia mexicana de Carlos Fuentes”, Vuelta, núm. 139, México, junio de 1988, pp. 15-27.

———, “Después del milagro, de Héctor Aguilar Camín” (reseña), Vuelta, núm. 146, México, enero de 1989, pp. 38-41.

———, “Homenaje a Lorenzo Zambrano”, Letras Libres, México, mayo de 2014.

Krauze, Enrique, “Memorial. Por el camino de Paz”, Reforma, México, 13 de marzo de 1994.

———, “Los obreros y el poder”, Vuelta, núm. 147, México, febrero de 1989, pp. 26-29.

———, Octavio Paz. El poeta y la Revolución, Debolsillo, México, 2014, 304 pp.

———, “Octavio Paz. El poeta y la Revolución”, en Enrique Krauze, Redentores. Ideas y poder en América Latina, Debate, México, 2011, pp. 135-298.

———, “Oráculos de Tocqueville”, La Jornada, México, 13 de agosto de 1988.

———, “Por una democracia sin adjetivos”, Vuelta, núm. 86, México, enero de 1984, pp. 4-13.

———, Redentores. Ideas y poder en América Latina, Debate, México, 2011, 583 pp.

———, “Revelación entre ruinas”, Vuelta, núm. 108, México, noviembre de 1985, pp. 11-14.

———, “La soledad del laberinto”, en Anuario de la Fundación Octavio Paz, 3. Memoria del Coloquio Internacional “Por El laberinto de la soledad a 50 años de

su publicación", FCE / Fundación Octavio Paz, México, 2001, pp. 98-112 (248 pp.).

———, "El sueño del norte", Vuelta, núm. 143, México, octubre de 1988, pp. 47-49.

———, "El timón y la tormenta", Vuelta, núm. 71, México, octubre de 1982, pp. 14-22.

Lafaye, Jacques, Octavio Paz en la deriva de la modernidad, FCE, México, 2013, 253 pp.

Laski, Harold J., The Rise of Liberalism: The Philosophy of a Business Civilization, Harper, Nueva York, 1936, 327 pp.

Lempérière, Annick, Intellectuels, État et société au Mexique. XXe siècle. Les clercs de la Nation (1910-1968), L'Harmattan, París, 1992, 395 pp.

Lemus, Rafael, "Octavio Paz o las trampas del liberalismo", Confabulario, suplemento de El Universal, México, 29 de marzo de 2014.

Loaeza, Soledad, "Octavio Paz, el último intelectual mexicano", Nexos, núm. 248, México, agosto de 1998. Disponible en <http://www.nexos.com.mx/?p=8980>.

Lomnitz, Claudio, "Narrating the Neoliberal Moment: History, Journalism, Historicity", Public Culture, vol. 20, núm. 1, Nueva York, 2008.

Madrid-Barela, Arturo, "In Search of the Authentic Pachuco: An Interpretive Essay", Aztlán, vol. 4, núm. 1, Los Ángeles, primavera de 1973.

Manjarrez, Héctor, "Limitaciones y justificaciones", La Cultura en México, suplemento de Siempre!, núm. 548, México, 9 de agosto de 1972.

Medina, Rubén, Autor, autoridad y autorización. Escritura y poética de Octavio Paz, Colmex, México, 1999, 250 pp.

Meza, Julián, "1789: la invención del Antiguo Régimen y la Revolución", entrevista a François Furet, Vuelta, núm. 160, México, marzo de 1990, pp. 14-18.

Milosz, Czeslaw, El poder cambia de manos, Barcelona, Destino, 1980, 274 pp.

Milosz, Czeslaw, Claude Simon y Octavio Paz, “The Universal is the Particular”, New Perspectives Quarterly, vol. 13, núm. 1, invierno de 1996.

Milosz, Czeslaw, Octavio Paz, Claude Simon y Derek Walcott, “Particularismos, universalismo y literatura”, Vuelta, núm. 235, México, junio de 1996, pp. 7-16.

Molinar Horcasitas, Juan, “El regreso a Chihuahua”, Nexos, México, marzo de 1987. Disponible en <http://www.nexos.com.mx/?p=4739>.

Monsiváis, Carlos, Entrada libre. Crónicas de la sociedad que se organiza, Era, México, 1987, 306 pp.

———, “La posibilidad de la polémica”, en Carlos Monsiváis et al., “En torno al liberalismo mexicano de los setentas”, La Cultura en México, suplemento de Siempre!, núm. 548, México, 9 de agosto de 1972.

Paz, Octavio, “Advertencia”, en Octavio Paz, Poemas (1935-1975), Seix Barral, Barcelona, 1979, 719 pp. [“Preliminar”, en Obras completas, VII. Obra poética, 2ª ed., FCE, México, 2014, pp. 13-18.]

———, “Alba, con nubes”, La Jornada, México, 16 de agosto de 1988.

———, “André Breton: la niebla y el relámpago”, en Octavio Paz, Estrella de tres puntas. André Breton y el surrealismo, Vuelta, México, 1996, 129 pp. [“André Breton: la niebla y el relámpago”, en André Breton y el surrealismo, en Excursiones / Incursiones. Dominio extranjero, en Obras completas, II. Excursiones / Incursiones; Dominio extranjero; Fundación y disidencia; Dominio hispánico, 2ª ed., México, FCE, 2014, pp. 167-170.]

Paz, Octavio, “André Breton o la búsqueda del comienzo”, en Octavio Paz, Estrella de tres puntas. André Breton y el surrealismo, Vuelta, México, 1996, pp. 61-77. [“André Breton o la búsqueda del comienzo”, en André Breton y el surrealismo, en Excursiones / Incursiones. Dominio extranjero, en Obras completas, II. Excursiones / Incursiones; Dominio extranjero; Fundación y disidencia; Dominio hispánico, 2ª ed., México, FCE, 2014, pp. 147-156.]

———, “Ante un presente incierto. Historias de ayer, II”, La Jornada, México, 11 de agosto de 1988. [“Historias de ayer”, en “Presente fluido”, en Obras

completas, V. El peregrino en su patria. Historia y política de México, 2ª ed., FCE, México, 2014, pp. 366-368.]

———, El arco y la lira, en Octavio Paz, Estrella de tres puntas. André Breton y el surrealismo, Vuelta, México, 1996, 129 pp. [“La revelación poética”, en El arco y la lira, en Obras completas, I. La casa de la presencia. Poesía e historia, 2ª ed., FCE, México, 2014, pp. 118-172.]

———, “Burocracias celestes y terrestres”, en “Ocasiones”, en Obras completas, V. El peregrino en su patria. Historia y política de México, 2ª ed., FCE, México, 2014, pp. 491-506.

———, “Carta a Adolfo Gilly”, Plural, núm. 5, México, febrero de 1972, pp. 16-20.

———, “Carta a Fernando Benítez”, 5 de octubre de 1968, inédita.

———, Cartas a Tomás Segovia (1957-1985), FCE, México, 2008, 200 pp.

———, La casa de la presencia. Poesía e historia, FCE / Círculo de Lectores, México, 1994, 619 pp. [“Ruptura y convergencia”, en La otra voz. Poesía y fin de siglo, en Obras completas, I. La casa de la presencia. Poesía e historia, 2ª ed., FCE, México, 2014, pp. 451-477.]

———, “Chiapas: hechos, dichos, gestos”, Vuelta, núm. 208, México, marzo de 1994, pp. 55-57. [“Chiapas: hechos, dichos, gestos”, en “Días de prueba”, en “Presente fluido”, en Obras completas, V. El peregrino en su patria. Historia y política de México, 2ª ed., FCE, México, 2014, pp. 412-418.]

———, “Chiapas, ¿nudo ciego o tabla de salvación?”, Vuelta, núm. 207, suplemento extraordinario, México, febrero de 1994, pp. C-H. [“Chiapas, ¿nudo ciego o tabla de salvación?”, en “Días de prueba”, en “Presente fluido”, en Obras completas, V. El peregrino en su patria. Historia y política de México, 2ª ed., FCE, México, 2014, pp. 399-412.]

Paz, Octavio, “Cómo y por qué escribí El laberinto de la soledad”, en Octavio Paz, Itinerario, FCE, México, 1994, pp. 13-42. [“Prólogo. Entrada retrospectiva”, en Obras completas, V. El peregrino en su patria. Historia y política de México, 2ª ed., FCE, México, 2014, pp. 13-31.]

———, Conjunciones y disyunciones, Joaquín Mortiz, México, 1969, 143 pp. [“El orden y el accidente”, en “Conjunciones y disyunciones”, en Obras completas, VI. Ideas y costumbres. La letra y el cetro. Usos y símbolos, 2ª ed., FCE, México, 2014, pp. 624-661.]

———, “La conjura de los letrados”, Vuelta, núm. 185, México, abril de 1992, pp. 9-14. [“La conjura de los letrados”, en “Ocasiones”, en Obras completas, V. El peregrino en su patria. Historia y política de México, 2ª ed., FCE, México, 2014, pp. 638-653.]

———, Corriente alterna, Siglo XXI, México, 1967, 223 pp. [“Revuelta, revolución, rebelión”, en “Corriente alterna”, en Obras completas, VI. Ideas y costumbres. La letra y el cetro. Usos y símbolos, 2ª ed., FCE, México, 2014, pp. 1053-1111.]

———, “La democracia: lo absoluto y lo relativo”, Vuelta, núm. 261, México, agosto de 1998. [“La democracia: lo absoluto y lo relativo”, en “Piezas de convicción”, en Obras completas, VI. Ideas y costumbres. La letra y el cetro. Usos y símbolos, 2ª ed., FCE, México, 2014, pp. 441-454.]

———, “El diálogo y el ruido”, presentación de Gabriel Zaid, Vuelta, núm. 96, México, noviembre de 1984, pp. 4-7.

———, discurso en Alcalá de Henares al recibir el Premio Cervantes, 23 de abril de 1982; fue publicado en Hombres en su siglo, Seix Barral, Barcelona, 1984, 182 pp. [“La tradición liberal”, en “Preferencias y diferencias”, en Fundación y disidencia. Dominio hispánico, en Obras completas, II. Excursiones / Incursiones; Dominio extranjero; Fundación y disidencia; Dominio hispánico, 2ª ed., FCE, México, 2014, pp. 824-883.]

———, “Las elecciones de 1994: doble mandato”, Vuelta, México, octubre de 1994, pp. 8-13. [“Las elecciones de 1994: doble mandato”, en “Presente fluido”, en Obras completas, V. El peregrino en su patria. Historia y política de México, 2ª ed., FCE, México, 2014, pp. 380-394.]

———, “En el filo del viento: México y Japón”, conversación con Tetsuji Yamamoto y Yumio Awa, entrevista publicada en el número I de Ichiiko Internacional, reproducida en Excélsior, México, marzo de 1989. [“En el filo del viento: México y Japón”, Obras completas, VIII. Miscelánea. Primeros escritos y entrevistas, 2ª ed., FCE, México, 2014, pp. 704-728.]

Paz, Octavio, “Prólogo. Entrada retrospectiva”, en Obras completas, V. El peregrino en su patria. Historia y política de México, 2ª ed., México, FCE, 2014, pp. 13-31.

———, “Entre luz: ¿alba o crepúsculo?”, La Jornada, México, 12 de agosto de 1988. [“Entreluz: ¿alba o crepúsculo?”, en “Presente fluido”, en Obras completas, V. El peregrino en su patria. Historia y política de México, 2ª ed., FCE, México, 2014, pp. 373-376.]

———, “Escombros y semillas”, Vuelta, núm. 108, México, noviembre de 1985, pp. 8-10. [“Escombros y semillas”, en “Ocasiones”, en Obras completas, V. El peregrino en su patria. Historia y política de México, 2ª ed., FCE, México, 2014, pp. 569-576.]

———, “[El escritor y el poder] México 1972. Los escritores y la política”, Plural, núm. 13, México, octubre de 1972.

———, “Estrella de tres puntas: el surrealismo”, en Octavio Paz, Estrella de tres puntas. André Breton y el surrealismo, Vuelta, México, 1996, 129 pp. [“Estrella de tres puntas: el surrealismo”, en “André Breton y el surrealismo”, en Excursiones / Incursiones. Dominio extranjero, en Obras completas, II. Excursiones / Incursiones; Dominio extranjero; Fundación y disidencia; Dominio hispánico, 2ª ed., México, FCE, 2014, pp. 135-146.]

———, “Expediente del humo”, en Héctor Aguilar Camín, Pasado pendiente y otras historias conversadas, Planeta, México, 2011, 288 pp.

———, “Fondo Nacional para la Cultura y las Artes”, Vuelta, núm. 149, México, abril de 1989, pp. 50-51. [“El Fondo Nacional para la Cultura y las Artes”, en “Ocasiones”, en Obras completas, V. El peregrino en su patria. Historia y política de México, 2ª ed., FCE, México, 2014, pp. 607-610.]

———, Los hijos del limo: del romanticismo a la vanguardia, Seix Barral, Barcelona, 1974, 224 pp. [Los hijos del limo. Del romanticismo a la vanguardia, en Obras completas, I. La casa de la presencia. Poesía e historia, 2ª ed., FCE, México, 2014, pp. 299-442.]

———, “Hora cumplida (1929-1985)”, Vuelta, núm. 103, México, junio de 1985, pp. 7-12. [“Hora cumplida”, en “Presente fluido”, en Obras completas, V. El peregrino en su patria. Historia y política de México, 2ª ed., FCE, México,

2014, pp. 347-360.]

———, Huellas del peregrino. Vistas del México independiente y revolucionario, FCE, México, 2010, xxvi + 352 pp. [“De la Independencia a la Revolución”, en El laberinto de la soledad, en Obras completas, V. El peregrino en su patria. Historia y política de México, 2ª ed., FCE, México, 2014, pp. 123-147; “Las ilusiones y las convicciones: Daniel Cosío Villegas”, en “Presente fluido”, en Obras completas, V. El peregrino en su patria. Historia y política de México, 2ª ed., FCE, México, 2014, pp. 332-346; “Revuelta, revolución, rebelión”, en “Corriente alterna”, en Obras completas, VI. Ideas y costumbres. La letra y el cetro. Usos y símbolos, 2ª ed., FCE, México, 2014, pp. 1053-1111.]

Paz, Octavio, “Incertidumbre y perspectivas”, La Jornada, México, 23 de enero. [“Incertidumbre y perspectivas”, en “Días de prueba”, en “Presente fluido”, en Obras completas, V. El peregrino en su patria. Historia y política de México, 2ª ed., FCE, México, 2014, pp. 403-406.]

———, Itinerario, FCE, México, 1993, 274 pp. [“Prólogo. Entrada retrospectiva”, en Obras completas, V. El peregrino en su patria. Historia y política de México, 2ª ed., FCE, México, 2014, pp. 13-31; “Prólogo. Itinerario”, en Obras completas, VI. Ideas y costumbres. La letra y el cetro. Usos y símbolos, 2ª ed., FCE, México, 2014, pp. 13-66; “Tela de juicios”, entrevista con Julio Scherer, en Obras completas, VIII. Miscelánea. Primeros escritos y entrevistas, 2ª ed., FCE, México, 2014, pp. 1127-1161.]

———, “Itinerario”, en Octavio Paz, Itinerario, FCE, México, 1993, pp. 43-143. [“Contrarronda”, en “Iberoamérica”, en Ideas y costumbres. La letra y el cetro, en Obras completas, VI. Ideas y costumbres. La letra y el cetro. Usos y símbolos, 2ª ed., FCE, México, 2014, pp. 106-123.]

———, El laberinto de la soledad, en Obras completas, V. El peregrino en su patria. Historia y política de México, 2ª ed., FCE, México, 2014, pp. 39-194.

———, El laberinto de la soledad, FCE, México, 2004. [“De la Independencia a la Revolución”, en El laberinto de la soledad, en Obras completas, V. El peregrino en su patria. Historia y política de México, 2ª ed., FCE, México, 2014, pp. 123-147.]

———, El laberinto de la soledad, Postdata y Vuelta a “El laberinto de la soledad”, 2ª ed., FCE, México, 1993, 351 pp. [“El desarrollo y otros

espejismos”, en “Presente fluido”, en Obras completas, V. El peregrino en su patria. Historia y política de México, 2ª ed., FCE, México, 2014, pp. 260-282; “Nota”, en “Presente fluido”, en Obras completas, V. El peregrino en su patria. Historia y política de México, 2ª ed., FCE, México, 2014, pp. 247-251; “El pachuco y otros extremos”, en El laberinto de la soledad, en Obras completas, V. El peregrino en su patria. Historia y política de México, 2ª ed., FCE, México, 2014, pp. 43-57.]

Paz, Octavio, Libertad bajo palabra. Obra poética (1935-1957), 3ª ed., FCE, México, 2003, 268 pp. [“Elegía a un compañero muerto en el frente de Aragón” y “Los viejos”, en Libertad bajo palabra, en Obras completas, VII. Obra poética, 2ª ed., FCE, México, 2014, pp. 93-97.]

———, “La libertad contra la fe” (1978), en Octavio Paz, El ogro filantrópico, Barcelona, Seix Barral, 1979. [“Los propietarios de la verdad”, en “La libertad contra la fe”, en Obras completas, VI. Ideas y costumbres. La letra y el cetro. Usos y símbolos, 2ª ed., FCE, México, 2014, pp. 205-210.]

———, La llama doble. Amor y erotismo, en Obras completas, VI. Ideas y costumbres. La letra y el cetro. Usos y símbolos, 2ª ed., FCE, México, 2014, pp. 663-812.

———, “El lucero del alba”, en Octavio Paz, Estrella de tres puntas. André Breton y el surrealismo, Vuelta, México, 1996, 129 pp. [“El lucero del alba”, en “La llama doble”, en Obras completas, VI. Ideas y costumbres. La letra y el cetro. Usos y símbolos, 2ª ed., FCE, México, 2014, pp. 751-764.]

———, “Más sobre botánica lacandona”, Vuelta, núm. 231, México, febrero de 1996, p. 63. [“Más sobre botánica lacandona”, en “Días de prueba”, en “Presente fluido”, en Obras completas, V. El peregrino en su patria. Historia y política de México, 2ª ed., FCE, México, 2014, pp. 431-432.]

———, “México, después del 6 de julio: una encuesta”, Vuelta, núm. 248, México, julio de 1997. [“México, después del 6 de julio”, en “Presente fluido”, en Obras completas, V. El peregrino en su patria. Historia y política de México, 2ª ed., México, FCE, 2014, pp. 433-438.]

———, “México: modernidad y tradición”, en Octavio Paz, Pequeña crónica de grandes días, FCE, México, 1990, pp. 57-67. [“México: modernidad y patrimonialismo”, en “Pequeña crónica de grandes días”, en Obras completas,

VI. Ideas y costumbres. La letra y el cetro. Usos y símbolos, 2ª ed., FCE, México, 2014, pp. 356-371.]

———, El mono gramático, en Octavio Paz, Poemas (1935-1975), Seix Barral, Barcelona, 1979, 719 pp. [El mono gramático, en Obras completas, VII. Obra poética, 2ª ed., FCE, México, 2014, pp. 461-523.]

Paz, Octavio, "Mutaciones", en "Tiempo nublado", en Obras completas, VI. Ideas y costumbres. La letra y el cetro. Usos y símbolos, 2ª ed., FCE, México, 2014, pp. 290-311.

———, "El Nobel se gana con obras", Reforma, México, 11 de febrero de 1998.

———, "El nudo de Chiapas", La Jornada, México, 5 de enero de 1994. ["El nudo de Chiapas", en "Días de prueba", en "Presente fluido", en Obras completas, V. El peregrino en su patria. Historia y política de México, 2ª ed., FCE, México, 2014, pp. 396-399.]

———, "Octavio Paz", entrevista con Joaquín Soler Serrano, Films for the Humanities & Sciences, Princeton, 1998.

———, Octavio Paz: una vuelta a su vida. Entrevista con Julio Scherer, Random House Mondadori, 2012; libro electrónico. ["Tela de juicios", entrevista con Julio Scherer, en Obras completas, VIII. Miscelánea. Primeros escritos y entrevistas, 2ª ed., FCE, México, 2014, 1127-1161.]

———, El ogro filantrópico, México, Joaquín Mortiz, 1979, 348 pp. ["El ogro filantrópico", en "Presente fluido", en Obras completas, V. El peregrino en su patria. Historia y política de México, 2ª ed., FCE, México, 2014, pp. 316-331.]

———, La otra voz. Poesía y fin de siglo, Seix Barral, Barcelona, 1990, 141 pp. ["La otra voz", en La otra voz. Poesía y fin de siglo, en Obras completas, I. La casa de la presencia. Poesía e historia, 2ª ed., México, FCE, 2014, pp. 451-477.]

———, "Piedra de Sol", en Libertad bajo palabra, en Obras completas, VII. Obra poética, 2ª ed., FCE, México, 2014, pp. 221-237.

———, "El plato de sangre", Vuelta, núm. 209, México, abril de 1994, p. 8.

———, "El poema", en El arco y la lira, en Obras completas, I. La casa de la

presencia. Poesía e historia, 2ª ed., FCE, México, 2014, pp. 47-117.

———, “‘Poemas mudos y objetos parlantes’, prólogo a André Breton: Je vois, j’imagine, poèmes-objets, París, Gallimard, 1991”, en Octavio Paz, Estrella de tres puntas. André Breton y el surrealismo, Vuelta, México, 1996, 129 pp. [“Poemas mudos y objetos parlantes. André Breton”, en “Mirador”, en “Los privilegios de la vista. Arte moderno universal”, en Obras completas, IV. Los privilegios de la vista. Arte moderno universal. Arte de México, 2ª ed., FCE, México, 2014, pp. 100-106.]

———, “Poesía, mito, revolución”, Vuelta, núm. 152, México, julio de 1989, pp. 8-12. [“Ruptura y convergencia”, en La otra voz. Poesía y fin de siglo, en Obras completas, I. La casa de la presencia. Poesía e historia, 2ª ed., FCE, México, 2014, pp. 451-477.]

Paz, Octavio, “Polvos de aquellos lodos”, en “El socialismo autoritario”, en Obras completas, VI. Ideas y costumbres. La letra y el cetro. Usos y símbolos, 2ª ed., FCE, México, 2014, pp. 139-159.

———, Postdata, en Octavio Paz, El laberinto de la soledad, Postdata y Vuelta a “El laberinto de la soledad”, FCE, México, 1981, 333 pp. [“Olimpiada y Tlatelolco”, en “Presente fluido”, en Obras completas, V. El peregrino en su patria. Historia y política de México, 2ª ed., FCE, México, 2014, pp. 251-259.]

———, Postdata, en Octavio Paz, El laberinto de la soledad, Postdata, Vuelta a “El laberinto de la soledad”, 2ª ed., FCE, México, 1993, 351 pp. [“Postdata. Crítica de la pirámide”, en Presente fluido, en Obras completas, V. El peregrino en su patria. Historia y política de México, 2ª ed., FCE, México, 2014, pp. 245-304.]

———, “El precio y la significación”, en Octavio Paz, Puertas al campo, UNAM, México, 1966. [“El precio y la significación”, en “Arte contemporáneo”, en “Los privilegios de la vista. Arte de México”, en Obras completas, IV. Los privilegios de la vista. Arte moderno universal. Arte de México, 2ª ed., México, FCE, 2014, pp. 709-725.]

———, “Prólogo. La casa de la presencia”, en Obras completas, I. La casa de la presencia. Poesía e historia, 2ª ed., FCE, México, 2014, pp. 13-26.

———, “Prólogo. Nosotros: los otros”, en Ideas y costumbres. Usos y símbolos,

en Obras completas, VI. Ideas y costumbres. La letra y el cetro. Usos y símbolos, 2ª ed., FCE, México, 2014, pp. 463-485.

———, “Puentes con el mundo. Carta a Jaime García Terrés”, Letras Libres, núm. 183, México, marzo de 2014.

———, “La recaída de los intelectuales”, La Jornada, México, 20 de enero de 1994. [“La recaída de los intelectuales”, en “Días de prueba”, en “Presente fluido”, en Obras completas, V. El peregrino en su patria. Historia y política de México, 2ª ed., FCE, México, 2014, pp. 399-402.]

———, “Respuesta, réplicas y tapabocas”, La Jornada, México, 26 de agosto de 1988.

———, “Romanticismo y surrealismo”, en Octavio Paz, El arco y la lira, en Estrella de tres puntas. André Breton y el surrealismo, Vuelta, México, 1996, 129 pp. [“Poesía e historia”, en El arco y la lira, en Obras completas, I. La casa de la presencia. Poesía e historia, 2ª ed., FCE, México, 2014, pp. 173-227.]

Paz, Octavio, “Rompimiento del arca de la alianza”, La Jornada, México, 11 de agosto de 1988. [“Rompimiento del arca de la alianza”, en “Presente fluido”, en Obras completas, V. El peregrino en su patria. Historia y política de México, 2ª ed., FCE, México, 2014, pp. 369-372.]

———, “La selva lacandona”, Vuelta, núm. 231, México, febrero de 1996, pp. 8-12. [“La selva lacandona”, en “Días de prueba”, en “Presente fluido”, en Obras completas, V. El peregrino en su patria. Historia y política de México, 2ª ed., FCE, México, 2014, pp. 421-431.]

———, “La tradición liberal”, en Preferencias y diferencias, en Fundación y disidencia. Dominio hispánico, en Obras completas, II. Excursiones / Incursiones; Dominio extranjero; Fundación y disidencia; Dominio hispánico, 2ª ed., FCE, México, 2014, pp. 848-853.

———, “Soliloquio de medianoche”, en Libertad bajo palabra, en Obras completas, VII. Obra poética, 2ª ed., FCE, México, 2014, pp. 105-107.

———, “Un sueño de libertad: cartas a la cancillería”, Vuelta, núm. 256, México, marzo de 1998.

———, Viento entero, edición facsimilar, Conaculta, México, 2014. [“Viento entero”, en “Hacia el comienzo”, en Obras completas, VII. Obra poética, 2ª ed., FCE, México, 2014, pp. 399-404.]

———, “La verdad contra el compromiso”, ABC, Madrid, 29 de noviembre de 1991.

———, “Vuelta”, Vuelta, núm. 1, México, diciembre de 1976, pp. 4 y 5. [“Vuelta: cuatro notas”, en “Ocasiones”, en Obras completas, V. El peregrino en su patria. Historia y política de México, 2ª ed., FCE, México, 2014, pp. 611-624.]

Paz, Octavio, y José Luis Martínez, Al calor de la amistad. Correspondencia 1950-1984, FCE, México, 2014, 219 pp.

Paz, Octavio, y Julio Scherer, “Tela de juicios”, en Octavio Paz, Itinerario, FCE, México, 1993, pp. 209-271. [“Tela de juicios”, entrevista con Julio Scherer, en Obras completas, VIII. Miscelánea. Primeros escritos y entrevistas, 2ª ed., FCE, México, 2014, pp. 1127-1161.]

Paz, Octavio, y Sergio Marras, “América en plural y en singular”, en Octavio Paz, Itinerario, FCE, México, 1993, pp. 165-208. [“América en Plural y en singular”, entrevista con Sergio Marras, en Obras completas, VIII. Miscelánea. Primeros escritos y entrevistas, 2ª ed., FCE, México, 2014, pp. 801-828.]

Peralta, Braulio, El poeta en su tierra. Diálogos con Octavio Paz, Grijalbo, México, 1996, 178 pp.

Pereyra, Carlos, “La crisis ideológica”, La Cultura en México, suplemento de Siempre!, núm. 548, México, 9 de agosto de 1972.

Poniatowska, Elena, Octavio Paz: las palabras del árbol, Plaza & Janés, México, 1998, 238 pp.

Rancière, Jacques, “Does Democracy Mean Something?”, en Jacques Rancière, Dissensus. On Politics and Aesthetics, Bloomsbury, Nueva York, 2010, pp. 45-61.

Reyes Velázquez, Pedro, “Aventura y escarmiento”, El Porvenir, Monterrey, México, martes 26 de octubre de 1976.

Rodríguez Ledesma, Xavier, El pensamiento político de Octavio Paz. Las trampas de la ideología, UNAM / Plaza y Valdés, México, 1996, 557 pp.

Rodríguez Castañeda, Rafael, “A la búsqueda de Octavio Paz”, Proceso, núm. 1823, México, 9 de octubre de 2011.

Rosenblum, Nancy L., Another Liberalism, Romanticism and the Reconstruction of Liberal Thought, Harvard University Press, Cambridge y Londres, 1987.

Ross, Alex, “Deus Ex Musica”, The New Yorker, Nueva York, 20 de octubre de 2014.

Roston, Murray, The Search for Selfhood in Modern Literature, Palgrave, Nueva York, 2001, 248 pp.

Rushdie, Salman, Step Across This Line. Collected Nonfiction, 1992-2002, Alfred Knopf, Toronto, 2002, 402 pp.

Sánchez Susarrey, Jaime, “Informe y diálogo de sordos”, Vuelta, núm. 158, México, enero de 1990, pp. 51-53.

———, “La izquierda: ¿emisario del pasado?”, Vuelta, núm. 140, México, julio de 1988, pp. 65 y 66.

Santí, Enrico Mario, El acto de las palabras. Estudios y diálogos con Octavio Paz, México, FCE, 1997, 406 pp.

———, “Introducción”, en Octavio Paz, El laberinto de la soledad, Cátedra, Madrid, 1995.

Sheridan, Guillermo, Poeta con paisaje. Ensayos sobre la vida de Octavio Paz, Era, México, 2004, 569 pp.

Shklar, Judith Nisse, “The Liberalism of Fear”, en Nancy Rosenblum (ed.), Liberalism and the Moral Life, Harvard University Press, Cambridge, 1989, pp. 21-38.

Silva Herzog, Jesús, Breve historia de la Revolución mexicana. Los antecedentes y la etapa maderista, FCE, México, 1960, 319 pp.

Silva Herzog, Jesús, “Meditaciones sobre México”, en Octavio Paz, El laberinto de la soledad, FCE, México, 2004. [Octavio Paz, “De la Independencia a la Revolución”, en El laberinto de la soledad, en Obras completas, V. El peregrino en su patria. Historia y política de México, 2ª ed., FCE, México, 2014, pp. 123-147.]

Strauss, Leo, Natural Rights and History, University of Chicago Press, Chicago, 1953, 327 pp.

Superbarrio Gómez, “Un ring para Superpaz”, La Jornada, México, 23 de agosto de 1988.

Tocqueville, Alexis de, El Antiguo Régimen y la Revolución, prefacio, tabla cronológica y bibliografía de Enrique Serrano Gómez, FCE, México, 1996, 341 pp.

Trilling, Lionel, The Liberal Imagination. Essays on Literature and Society, Viking Press, Nueva York, 1950, 303 pp.

Vargas Llosa, Mario, La civilización del espectáculo, Alfaguara, México, 2012.

———, “El país que vendrá”, Vuelta, núm. 161, México, abril de 1990, pp. 42-45.

Villoro, Luis, “México 1972. Los escritores y la política”, Plural, núm. 13, México, octubre de 1972.

———, “Una visión de Paz”, Letras Libres, núm. 4, México, abril de 1999.

Volpi, Jorge, “El poeta y el encapuchado”, Reforma, México, 12 de enero de 2014.

Wilson, Colin, The Outsider, Jeremy P. Tarcher-Putnam, Nueva York, 1982, 302 pp.

Zaid, Gabriel, “Carta a Carlos Fuentes”, Plural, núm. 12, México, septiembre de 1972.

———, “México 1972. Los escritores y la política”, Plural, núm. 13, México, octubre de 1972.

———, La nueva economía presidencial, Grijalbo, México, 1994, 162 pp.

———, “País en curva”, Proceso, núm. 617, México, 27 de agosto de 1988.

———, “La polémica. Con los buenos sean buenos o malos”, Sábado, suplemento de Unomásuno, núm. 212, México, 29 de noviembre de 1981.

ACERCA DE LOS AUTORES

HÉCTOR AGUILAR CAMÍN (Chetumal, 1946) es autor de libros de ficción como Morir en el Golfo (novela, 1986), La guerra de Galio (novela, 1991), Historias conversadas (relatos, 1992), El error de la luna (novela, 1995), Las mujeres de Adriano (novela, 2001), La conspiración de la fortuna (2005) y La provincia perdida (novela, 2007), y de obras de no ficción como La frontera nómada. Sonora y la Revolución mexicana (historia, 1977), Saldos de la Revolución (ensayos, 1981), Después del milagro (ensayos, 1988), Subversiones silenciosas (ensayos, 1994), La ceniza y la semilla (ensayo, 2000), La tragedia de Colosio (2004) y Adiós a los padres (memoria, 2014).

JORGE AGUILAR MORA (Chihuahua, 1946), ensayista, narrador y poeta, estudió la licenciatura en letras hispánicas en la UNAM. Hizo el doctorado en El Colegio de México y estudios de posgrado en París. Ha enseñado en universidades de México, Francia, Puerto Rico, Ecuador, Bolivia y los Estados Unidos. Es autor de La divina pareja: historia y mito en Octavio Paz (Era, 1978) y La sombra del tiempo: ensayos sobre Octavio Paz y Juan Rulfo (Siglo XXI, 2010). Ha sido colaborador en diversas revistas y periódicos de varios países. Formó parte del consejo de redacción de La Cultura en México y La Mesa Llena. Fue codirector, con Héctor Manjarrez, de la colección Claves de la editorial Era.

JOSÉ ANTONIO AGUILAR RIVERA (Ciudad de México, 1968) es profesor-investigador en la División de Estudios Políticos del CIDE. Ha escrito libros y artículos sobre teoría política e historia constitucional y política de México y América Latina. También ha publicado trabajos sobre intelectuales. Es autor, entre otros libros, de En pos de la quimera: reflexiones sobre el experimento constitucional atlántico (FCE, 2000), La geometría y el mito. Un ensayo sobre la libertad y el liberalismo en México, 1821-1970 (FCE, 2010) y Ausentes del universo. Reflexiones sobre el pensamiento político. Editó el volumen La espada y la pluma. Libertad y liberalismo en México, 1821-2005 (FCE, 2011).

MALVA FLORES (Ciudad de México, 1961) es poeta y ensayista. Sus libros más recientes son La culpa es por cantar. Apuntes sobre poesía y poetas de hoy (Literal Publishing / Conaculta, 2014), Aparece un instante, Nevermore (Bonobos / UNAM, 2012) y Viaje de Vuelta. Estampas de una revista (FCE, 2011). Entre sus reconocimientos destacan los premios Nacional de Ensayo José Revueltas y el Nacional de Poesía Aguascalientes. Es miembro del consejo editorial de las revistas Literal: Latin American Voices y Letras Libres. Forma parte del Sistema Nacional de Creadores.

ADOLFO GILLY (Buenos Aires, 1928), escritor e historiador, ha publicado libros y ensayos sobre México y América Latina. Reside en México desde 1966; se naturalizó mexicano en 1982. Desde 1979 es profesor en la División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. Ha sido profesor e investigador visitante en las universidades de Chicago, Columbia, Maryland, Stanford, Yale y Nueva York; dos veces fue investigador residente en el National Humanities Center, en

Carolina del Norte. Colabora en La Jornada y en Revista de la Universidad de México. En 2010 la UNAM lo nombró profesor emérito.

ARMANDO GONZÁLEZ TORRES (Ciudad de México, 1964), poeta y ensayista, estudió en El Colegio de México. Publica en diversas revistas y suplementos del país y del extranjero. Ha ganado diversos premios nacionales, como el Gilberto Owen de Poesía, el Alfonso Reyes de Ensayo y el José Revueltas de Ensayo. Es autor, entre otros, de cinco libros de poesía, de los ensayos ¡Que se mueran los intelectuales! y Las guerras culturales de Octavio Paz (recién reeditado por El Colegio de México) y de los libros de aforismos Sobre perdonar y Salvar al buitre.

YVON GRENIER, doctor por la Université Laval, es profesor de ciencia política en la St. Francis Xavier University en Canadá. Es autor de Guerre et pouvoir au Salvador (Les Presses de l'Université Laval, 1994), The Emergence of Insurgency in El Salvador (University of Pittsburgh Press / Macmillan, 1999) y Del arte a la política. Octavio Paz y la búsqueda de la libertad (México, FCE, 2004), y coautor con Maarten van Delden de Gunshots at the Fiesta: Literature and Politics in Latin America (Vanderbilt University Press, 2009). La recopilación de textos de Octavio Paz Sueño en libertad: escritos políticos, preparada y prologada por Yvon Grenier, fue publicada por Seix Barral en 2001. Es colaborador de Literal: Latin American Voices.

RAFAEL LEMUS (Ciudad de México, 1977) es autor de la

colección de cuentos Informe (Tusquets, 2008) y del ensayo Contra la vida activa (Tumbona, 2009). Fundó la revista Cuaderno Salmón (2006-2008), fue secretario de redacción de Letras Libres (2008-2010) y actualmente edita el sitio Horizontal, del cual es cofundador. Sus ensayos de crítica cultural han sido publicados en diversos diarios y revistas de América Latina, España y los Estados Unidos, y recogidos en una decena de libros colectivos. Estudia el doctorado en la Universidad de la Ciudad de Nueva York, donde radica.

XAVIER RODRÍGUEZ LEDESMA (Ciudad de México, 1960) es licenciado y maestro en sociología y doctor en ciencia política. Actualmente es docente investigador en la Universidad Pedagógica Nacional. Es investigador nacional desde 1998. Entre sus publicaciones se cuentan El pensamiento político de Octavio Paz. Las trampas de la ideología (UNAM / Plaza y Valdés, 1996), Escritores y poder en México. La dualidad republicana 1968-1994 (Conaculta / UPN, 2001), El poder frente a las letras. Vicisitudes republicanas (1994-2001) (UPN, 2003, trabajo con el que en 2002 ganó el Certamen Nacional de Ensayo Alfonso Reyes), Abonando la utopía (Conaculta / Océano / Ganco / Colorines, México, 2006, obra con la que obtuvo el primer Premio Mauricio Achar de Ensayo sobre Fomento a la Lectura).

RAFAEL ROJAS (Santa Clara, 1965), historiador y ensayista cubano radicado en México, es licenciado en filosofía por la Universidad de La Habana y doctor en historia por El Colegio de México. Es autor, entre otros títulos, de Cuba mexicana. Historia de una anexión imposible (Premio Matías Romero de Historia Diplomática, 1999), La escritura de la independencia. El

surgimiento de la opinión pública en México (Taurus, 2003), La independencia. Los libros de la patria, en colaboración con Antonio Annino, y Tumbas sin sosiego. Revolución, disidencia y exilio intelectual cubano (Premio Anagrama de Ensayo, 2006). Ha sido profesor visitante en las universidades de Princeton, Columbia y Austin.

JESÚS SILVA-HERZOG MÁRQUEZ (Ciudad de México, 1965) es licenciado en derecho por la UNAM y maestro en ciencia política por la Universidad de Columbia. Actualmente es profesor de tiempo completo de la Escuela de Gobierno del Tecnológico de Monterrey. Ha publicado varios libros, entre los que destacan El antiguo régimen y la transición en México, Andar y ver y La idiotez de lo perfecto.

MAARTEN VAN DELDEN (Naarden, Países Bajos, 1958) es profesor de literatura hispanoamericana en la Universidad de California, en Los Ángeles. Es autor de Carlos Fuentes, Mexico, and Modernity (Vanderbilt University Press, 1998) y coautor con Yvon Grenier de Gunshots at the Fiesta: Literature and Politics in Latin America (Vanderbilt University Press, 2009). Actualmente trabaja en un libro sobre polémicas intelectuales en América Latina.

[1] Octavio Paz, Postdata, en Octavio Paz, El laberinto de la soledad, Postdata, Vuelta a “El laberinto de la soledad”, FCE, México, 1994, pp. 317-318. [OC, V, p. 304.] Las notas entre corchetes referirán al lector a la edición definitiva de las Obras completas de Paz en ocho volúmenes, publicadas en 2014 por el FCE. Se utilizará abreviada OC, seguida del número del volumen y el número de la página. [E.]

[1] Octavio Paz, “André Breton o la búsqueda del comienzo”, en Octavio Paz, Estrella de tres puntas. André Breton y el surrealismo, Vuelta, México, 1996, pp. 61-77. [OC, II, p. 147.]

[2] Ibid., pp. 69-70. [Ibid., pp. 151-152.]

[3] Ibid., p. 71. [Ibid., pp. 152-153.]

[4] Ibid., pp. 68 y 69. [Ibid., p. 151.]

[5] Octavio Paz, El arco y la lira, en Paz, Estrella de tres puntas..., op. cit., pp. 40, 44 y 45. [OC, I, pp. 166 y 168-169.]

[6] Czeslaw Milosz, El poder cambia de manos, Destino, Barcelona, 1980, p. 120.

[7] Octavio Paz, “ ‘Poemas mudos y objetos parlantes’, prólogo a André Breton, Je vois, j’imagine. Poèmes-objets, Gallimard, París, 1991”, en Paz, Estrella de tres puntas..., op. cit., pp. 90-101. [OC, IV, pp. 100-106.]

[8] Octavio Paz, “El lucero del alba”, en Paz, Estrella de tres puntas..., op. cit., pp. 108 y 109. [OC, VI, p. 756.]

[9] Octavio Paz, “Romanticismo y surrealismo”, en Paz, El arco y la lira, op. cit., p. 52. [OC, I, p. 223.]

[10] Octavio Paz, “Estrella de tres puntas: el surrealismo”, en Paz, Estrella de tres puntas..., op. cit., pp. 25 y 26. [OC, II, p. 142.]

[11] Octavio Paz, “André Breton: la niebla y el relámpago”, en Paz, Estrella de tres puntas..., op. cit., pp. 124 y 125. [OC, II, p. 167.]

[12] El 2 de enero sacamos un comunicado a la prensa relatando la agresión. El original, transcrito por un agente de la Dirección Federal de Seguridad, ahora está conservado en el Archivo General de la Nación, es decir, en su inicial punto de partida, el edificio de la antigua cárcel de Lecumberri: una trayectoria en espiral, habría dicho Octavio Paz. Una copia facsimilar aparece en esta obra (véase p. 28).

[13] Octavio Paz, “Burocracias celestes y terrestres”, en OC, V, p. 506.

[1] Christopher Domínguez Michael, La sabiduría sin promesa. Vida y letras del siglo XX, Lumen, México, 2009.

[2] Octavio Paz, El arco y la lira, FCE, México, 1970, p. 156. [OC, I, p. 151.]

[3] Octavio Paz, Viento entero, edición facsimilar, Conaculta, México, 2014, p. 36.

[4] Ibid., p. 41.

[5] Octavio Paz, “Advertencia”, en Octavio Paz, Poemas (1935-1975), Seix Barral, Barcelona, 1979, p. 11. [OC, VII, p. 14.]

[6] Paz, El arco y la lira, op. cit., p. 155. [OC, I, pp. 150 y 151.]

[7] Octavio Paz, El mono gramático, en Paz, Poemas..., op. cit., p. 509. [OC, VII, p. 467.]

[8] Paz, El arco y la lira, op. cit., p. 141. [OC, I, p. 139.]

[1] Octavio Paz y José Luis Martínez, Al calor de la amistad. Correspondencia 1950-1984, FCE, México, 2014, p. 84.

[2] “El papel, asumido lúcidamente por Paz, de polemista y participante activo en las discusiones ideológicas, filosóficas y políticas del siglo pasado forma un entramado enormemente atractivo para los profesionales de la opinión, que citan sin cesar las palabras del poeta acerca de diversos asuntos y apenas leen sus versos, si es que se asoman a ellos. No puede ser de otra manera, por desgracia: tales son las costumbres de nuestra época. Estoy seguro de que Paz no se propuso que eso ocurriera y sería el primero en lamentarlo...”, David Huerta, “Un árbol esbelto y fuerte”, Letras Libres, núm. 183, México, marzo de 2014, p. 11.

[3] Cf. Xavier Rodríguez Ledesma, El pensamiento político de Octavio Paz. Las trampas de la ideología, UNAM / Plaza y Valdés, México, 1996.

[4] “... si era imposible saber si había ganado el candidato de la izquierda, tampoco era posible saber que Salinas de Gortari fuera el ganador de las elecciones, de tal forma que la moral de las convicciones, dicho sea con Max Weber, indicaba que las elecciones debían ser anuladas y repetidas. Que hacerlo, llevaría al país a una crisis constitucional prolongada, era muy probable, pero la única solución posible en los términos morales de la convicción. Paz prefirió apelar a la moral de la responsabilidad: la oposición debía aceptar los resultados, como finalmente ocurrió...”, Christopher Domínguez Michael, Octavio Paz en su siglo, Aguilar, México, 2014, p. 456.

[5] a) “En términos más terrenales, el ‘lugar de prueba’ para su convicción democrática ocurrió en México en las elecciones de 1988”, Enrique Krauze, Octavio Paz. El poeta y la Revolución, Debolsillo, México, 2014, p. 259; b) “1988 puso en entredicho la vocación democrática de Paz”, Domínguez Michael, op. cit., p. 452.

[6] Ibid., p. 457.

[7] www.revistapuntodevista.com.mx/2014/07/25/senadores-gastan-2-mdp-en-viaje-de-3-dias-por-centenario-de-octavio-paz/34749 (consultado el 5 de mayo de 2015).

[8] De los teóricos sobre la modernidad y posmodernidad avalados por el stablishment académico, únicamente Jürgen Habermas hace una mustia referencia al poeta mexicano. Cf. Jürgen Habermas, El discurso filosófico de la modernidad, Taurus, Madrid, 1989. (Hay una versión en línea de esa parte del texto: “Entrada en la postmodernidad: Nietzsche como plataforma giratoria”, www.enfocarte.com/1.9/filosofia.html. Consultado el 25 de septiembre de 2014.)

[9] Al respecto, Lafaye afirma: “Paz definió así su filosofía de la otredad (repetidas veces imitada, y hasta plagiada, desde los años ochenta)”. En ese imprescindible texto, páginas atrás había aseverado: “Pero en el caso particular de Octavio Paz (anterior al boom de la otredad, derivado, en los años ochenta, de sus propios escritos) fue algo existencial: fue su experiencia de niño mexicano trasterrado de un día a otro”, Jacques Lafaye, Octavio Paz en la deriva de la modernidad, FCE, México, 2013, p. 94.

[10] Ello a pesar de la afirmación del propio Lafaye en el sentido de que: “Es algo excepcional que un gran poeta sea también un analista social (no digo ‘sociólogo’, palabra que hubiera rechazado) y político (¡ojo!, que tampoco digo ‘politólogo’) de reconocida clarividencia. En el enfoque del mundo actual Octavio Paz, sin ser propiamente historiador, como veremos, nunca perdió de vista la dimensión del pasado, el rescate de la tradición, cambio pero retorno al origen”, ibid., p. 36.

[11] “La poesía nos hace tocar lo impalpable y escuchar la marea del silencio cubriendo un paisaje devastado por el insomnio. El testimonio poético nos revela otro mundo dentro de este mundo, el mundo otro que es este mundo. Los sentidos, sin perder sus poderes, se convierten en servidores de la imaginación y nos hacen oír lo inaudito y ver lo imperceptible”, Octavio Paz, La llama doble. Amor y erotismo, en OC, VI, p. 667.

[12] Braulio Peralta, El poeta en su tierra. Diálogos con Octavio Paz, Grijalbo, México, 1996, pp. 168 y 169.

[13] Octavio Paz, “Puentes con el mundo. Carta a Jaime García Terrés”, Letras Libres, núm. 183, México, marzo de 2014, p. 47.

[14] Octavio Paz, El laberinto de la soledad, en OC, V, p. 41.

[15] Lafaye también destaca la importancia y trascendencia de que Paz haya seleccionado esas líneas del poeta español para recibir al lector en una de sus obras primordiales: “el culto unánime a la memoria emblemática de Machado tiene que ver mucho con el epígrafe de El laberinto de la soledad. Citar a Machado para encabezar El laberinto... fue para su autor, en 1949, una manera de definirse, ideológica y políticamente, como libre de toda obediencia y de clamar su admiración por un poeta-filósofo español que fue uno —¡quién sabe si el principal!— de sus guías espirituales. Hubiera podido citar a Ortega y Gasset, o bien a Alfonso Reyes, a Jorge Guillén, a Cassirer o a Tocqueville; pero prefirió reclamarse de Machado”, Lafaye, op. cit., p. 110.

[16] Ibid., p. 92.

[17] “Parecida tentativa hizo Octavio Paz en dos de sus últimos ensayos de El laberinto... intentando reemplazar la gesta oficial revolucionaria, tal como se reflejaba en los murales de Rivera y Siqueiros, por una lectura de la ‘historia invisible’; esto es, sustituir la historia momificada en clichés por una historia interpretativa, más bien un desciframiento. Esta expresión, ‘historia invisible’, está a tono con la atmósfera del París coetáneo”, ibid., p. 129.

[18] “Así que su visión del México antiguo contradecía totalmente la ideología oficial, al definir como la otredad lo que se proclamaba a diario como la identidad nacional mexicana. Para Octavio Paz, la soledad era la condición del mexicano y del hombre moderno en general; la otredad era la desgracia del indio precolombino frente a la civilización, monoteísta y armada de hierro y de fuego, de sus conquistadores europeos”, ibid., pp. 212 y 213.

[19] Czeslaw Milosz, Octavio Paz, Claude Simon y Derek Walcott, “Particularismos, universalismo y literatura”, Vuelta, núm. 235, México, junio de 1996, p. 11.

[20] Octavio Paz, “Nosotros: los otros”, en Octavio Paz, Ideas y costumbres. Usos y símbolos, en OC, VI, pp. 478 y 479.

[21] Enrico Mario Santí, El acto de las palabras. Estudios y diálogos con Octavio Paz, FCE, México, 1997, p. 307.

[22] Paz, La llama doble..., op. cit., en OC, VI, p. 674.

[23] Ibid., p. 745.

[24] Octavio Paz, Piedra de Sol, en Octavio Paz, Libertad bajo palabra, en OC, VII, p. 235.

[25] Octavio Paz, “El nudo de Chiapas”, La Jornada, México, 5 de enero de 1994. [OC, V., pp. 396-399.]

[26] “En Chiapas la modernidad ha penetrado tarde y mal. No ha liberado a los campesinos ni mejorado sus condiciones de vida. Al contrario, al trastornar la cultura tradicional y las antiguas jerarquías, ha acentuado las terribles desigualdades sociales y culturales”. “El nudo de Chiapas” también fue publicado en El País, en cuya hemeroteca digital puede ser consultado hoy en día: elpais.com/diario/1994/01/07/opinion/757897210_850215.html (consultado el 5 de mayo de 2015).

[27] “En 1996, le agrega Paz a su artículo, que la presencia ‘entre ellos de guerrilleros centroamericanos’ fue una suposición que resultó infundada”, Domínguez Michael, op. cit., p. 506.

[28] En septiembre de 1994 La Jornada puso en circulación un libro en el que se recogían de forma facsimilar sus números publicados los primeros quince días de enero de 1994. En un lamentable acto de autocensura, sin aviso o explicación alguna, aquel editorial del 2 de enero no fue reproducido en dicha recopilación (cf. Daniel Cazés (comp.), Chiapas. El alzamiento, La Jornada Editores, México, 1994).

[29] Recuperado en Domínguez Michael, op. cit., pp. 518 y 519.

* Una versión corta de esta memoria fue leída en el simposio “Aire en libertad. Octavio Paz y la crítica”, celebrado en la Ciudad de México los días 3 y 4 de diciembre de 2014. Una versión larga apareció en la revista Nexos bajo el título “Mi querella con Paz”. Ésta es la versión definitiva.

[1] Carlos Monsiváis et al., “En torno al liberalismo mexicano de los setentas”, La Cultura en México, suplemento de Siempre!, núm. 548, México, 9 de agosto de 1972. La presentación de Monsiváis lleva por título “La posibilidad de la polémica”.

[2] Carlos Pereyra, “La crisis ideológica”, La Cultura en México, ibid.

[3] Héctor Manjarrez, “Limitaciones y justificaciones”; Héctor Aguilar Camín y Enrique Krauze, “De los personajes”, La Cultura en México, ibid. Aquel número de La Cultura en México es uno de los referentes más citados y peor leídos de la cultura mexicana reciente.

[4] Enrique Krauze, “Memorial. Por el camino de Paz”, Reforma, México, 13 de marzo de 1994.

[5] Christopher Domínguez Michael, “Cronología”, en Christopher Domínguez Michael, Octavio Paz en su siglo, Aguilar, México, 2014, p. 614.

[6] Octavio Paz, Postdata, Siglo XXI, México, 1970. Cito de la edición de 1981 del FCE, que incluye El laberinto de la soledad, Postdata y Vuelta a “El laberinto de la soledad”, pp. 252 y 253. [OC, V, p. 259.]

[7] Héctor Aguilar Camín, “Sólo cenizas hallarás / De todo lo que fue el milagro mexicano. Registros para la historia cultural de un sexenio 1970-76”, La Cultura en México, junio de 1976, publicado en Saldos de la Revolución. Cultura y política de México, 1910-1980, Nueva Imagen, México, 1982.

[8] Krauze escribió años después que todas aquellas diferencias se habían coagulado dentro de las juntas de La Cultura en México en la consigna de “darle en la madre a Paz”. Yo acudía a esas juntas y no recuerdo lo mismo que Krauze. Tampoco puedo desmentir sus recuerdos. Sé que su memoria de aquellos días no es precisa porque, en el mismo texto donde afirma eso, afirma también otras cosas que no pudieron ser. Por ejemplo, que en la tarde de la represión del 10 de junio de 1971 él asistió a una lectura de poesía que Octavio Paz iba a dar en el Auditorio Justo Sierra de la UNAM, cosa imposible porque la misma tarde de ese día estábamos los dos al otro lado de la ciudad, refugiados y temblando de miedo en una casa próxima a la Avenida de los Maestros donde era reprimida la manifestación que salía del Politécnico. Hicimos y firmamos juntos la crónica de ese día. Los recuerdos de Enrique Krauze en “Memorial. Por el camino de Paz”, Reforma, México, 13 de marzo de 1994. Héctor Aguilar Camín y Enrique Krauze, “La saña y el terror”, La Cultura en México, núm. 490, México, 30 de junio de 1971.

[9] Luego de recordar en su discurso de aceptación del premio que llevaba muchos años siendo el autor que era, Cosío Villegas dijo: “El hecho de concedérseme en 1971 este Premio de Letras —y no digamos hace dos o tres años— debo interpretarlo como que en México comienza a haber, o existe ya, un clima de comprensión hacia la actitud pública de todos los ciudadanos, de respeto a sus opiniones y aun a sus gustos; un clima, en suma, de libertad política”, Memoria de El Colegio Nacional, tomo VII, núm. 2, México, noviembre de 1972.

[10] Aguilar Camín, “Sólo cenizas hallarás...”, art. cit.

[11] Mi texto: “El apocalipsis de Octavio Paz”, Nexos, México, octubre de 1978. Las reflexiones de Paz en Proceso, núms. 92-95, México, septiembre de 1978. Un año antes de aquellos artículos, en abril de 1977, Paz fue internado y tratado de un tumor maligno en el riñón. Domínguez Michael, op. cit., p. 616. Se recuperó pronto y bien de la operación, pero es posible que la sombra de la enfermedad tuviera algo que ver en el énfasis sombrío de su mirada.

[12] Héctor Aguilar Camín, “Metáforas de la tercera vía. Sobre El ogro filantrópico de Octavio Paz”, La Cultura en México, núm. 900, México, junio de 1979.

[13] Antonio Alatorre, “Octavio Paz y yo”, en Antonio Alatorre, Estampas, El Colegio de México, México, 2012. El texto fue publicado originalmente en la revista Equis de marzo de 1999.

[14] Domínguez Michael, op. cit. El capítulo 11 lleva por título “La jefatura espiritual”, pp. 411-470.

[15] El 6 de junio de aquel año, Paz escribió a su amigo José Luis Martínez: “La revuelta juvenil es uno de los signos más seguros de la mutación de nuestra sociedad —a veces me parece que regreso a los treinta”. Días después escribió a su amigo Charles Tomlinson, el poeta inglés: “Se bambolea el mediocre mundo ‘desarrollado’. Me emociona y exalta la reaparición de mis antiguos maestros: Bakunin, Fourier, los anarquistas españoles. Y con ellos el regreso de los videntes poéticos: Blake, Rimbaud, etc. La gran tradición que va del romanticismo alemán al surrealismo. Es mi tradición, Charles: la poesía entra en acción. Creo que estamos a punto de salir del túnel [...] Cualquiera que sea el resultado inmediato de la crisis francesa, estoy seguro de que en París ha comenzado algo que cambiará decisivamente la historia de Europa y, quizá, la del mundo. La verdadera revolución socialista, en esto Marx tenía razón, sólo puede realizarse en los países desarrollados. Lo que no dijo (aunque al final de

su vida, después de la comuna de París, lo aceptó a medias) es que la revolución sería socialista y libertaria. Lo que empieza ahora no es únicamente la crisis del capitalismo y de las caricaturas sombrías de socialismo que son la URSS y sus satélites y rivales (la delirante China de Mao) —es la crisis del más viejo y sólido instrumento de opresión que conocen los hombres desde el fin del neolítico: el Estado". Citado en Enrique Krauze, "El poeta y la Revolución", en Enrique Krauze, Redentores. Ideas y poder en América Latina, Debate, México, 2011, p. 226.

[16] Mucho tuvo que ver en su acercamiento a la televisora el persistente sentimiento de Paz de vivir aislado y asediado en un mundo hostil. A partir de 1980, "sintiéndose acosado y aislado, Paz respondió a las críticas ampliando su presencia en los medios. Ya no sólo publicaría en Vuelta, sino en las páginas de El Universal, diario donde dos amigos suyos —José de la Colina y Eduardo Lizalde— empezaron a dirigir un suplemento literario semanal: La Letra y la Imagen. Al poco tiempo, Paz comenzó a aparecer también, con comentarios internacionales, en el principal noticiero nocturno de la televisión mexicana: 24 Horas, conducido por Jacobo Zabludovsky. Su decisión era no permitir que lo 'ningunearan' ", ibid., p. 273.

[17] Los firmantes eran, por orden alfabético, Héctor Aguilar Camín, Huberto Batis, Fernando Benítez, José Luis Cuevas, Juan García Ponce, Luis González y González, Hugo Hiriart, David Huerta, Enrique Krauze, Teresa Losada, Lorenzo Meyer, Carlos Monsiváis, Carlos Montemayor, Marco Antonio Montes de Oca, Octavio Paz, Elena Poniatowska, Ignacio Solares, Abelardo Villegas, Ramón Xirau, Gabriel Zaid.

[18] El estudio se publicó en la edición de marzo de 1987 de Nexos, con una nota introductoria mía sobre el espíritu que lo había animado. Definía y refrendaba el espíritu editorial de Nexos: "la decisión de ejercer las armas académicas e intelectuales en el análisis de los problemas centrales de México. Creemos en esas armas y en su valor como instrumentos de la sociedad civil, la convicción democrática y la reflexión crítica. 'Regreso a Chihuahua' no quiere ser un

veredicto final, sino el principio de un diálogo y una argumentación complementaria de la urgencia de un cambio en las prácticas electorales de México. A nuestro juicio, sus resultados no prueban que las elecciones chihuahuenses de julio de 1986 hayan sido fraudulentas. Prueban, en cambio, que hay en ellas por los menos dos motivos para abrigar dudas razonables sobre la legalidad y la transparencia del proceso: 1) la parcialidad evidente de la Comisión Estatal Electoral, 2) la manipulación evidente del padrón electoral".

[19] Francisco Báez hizo el ejercicio de "desmaquillar" la elección con distintos criterios estadísticos: quitando del conteo casillas sospechosas o mal vigiladas o que no tenían actas firmadas por más de un partido. En ningún caso Salinas obtenía más de 50% de los votos, como decía el cómputo oficial, pero en ninguno Cárdenas superaba la votación de Salinas, aunque en el ejercicio más exigente perdía por un margen muy pequeño: 41.7 contra 36.6. Francisco Báez: "Desmaquillaje electoral: un ejercicio", Nexos, núm. 129, México, septiembre de 1988, y "Las piezas perdidas (ejercicios de reconstrucción)", en Arturo Sánchez Gutiérrez (comp.), Elecciones a debate, 1988: las actas electorales perdidas, Diana, México, 1989.

[20] Sostuve esa idea en un artículo del 16 de julio, publicado en una sección especial de la revista Nexos, inaugurada entonces: Los Cuadernos de Nexos. Ahí escribí: "Las elecciones de julio de 1988 son las únicas competidas y vigiladas de que tenga memoria mi generación —las más competidas y vigiladas de los últimos cuarenta años—. Y las más concurridas, pese a su abstención de 50%; en consecuencia, también las menos inventadas y manipuladas, de nuestra historia posrevolucionaria", Héctor Aguilar Camín, "La reforma de los electores", Nexos, núm. 128, México, agosto de 1988. En la exigencia de limpiar la elección coincidí con el estratega electoral de Salinas, Manuel Camacho, pues me convencí de que Cárdenas no había ganado pero la manipulación de los resultados, así fuera parcial, era evidente. Añadí que era imperativa una reforma que quitara de una vez por todas las elecciones de manos del gobierno. "Aguilar Camín: 'Imperativa una reforma electoral' ", entrevista con Rubén Álvarez, La Jornada, México, 30 de julio de 1988.

[21] Octavio Paz, “Entreluz: ¿alba o crepúsculo?”, La Jornada, México, 12 de agosto de 1988. Citado de OC, V, pp. 374 y 375.

[22] Héctor Aguilar Camín, “Alba, con nubes”, La Jornada, México, 16 de agosto de 1988.

[23] Octavio Paz, “Rompimiento del arca de la alianza”, La Jornada, México, 11 de agosto de 1988. Citado de OC, V, p. 372.

[24] Héctor Aguilar Camín, “La transición política”, Nexos, México, marzo de 1982. Disponible en www.nexos.com.mx/?p=4032.

[25] Héctor Aguilar Camín, “El canto del futuro”, Nexos, México, abril de 1986. Disponible en http://www.nexos.com.mx/?p=4617.

[26] “Yo estimo mucho como crítico literario y como crítico de la sociedad contemporánea mexicana, a Carlos Monsiváis. No sólo es inteligente sino que es divertido... Otro ensayista considerable, que piensa con penetración y escribe con claridad es Héctor Aguilar Camín”, Octavio Paz, “En el filo del viento: México y Japón”, conversación con Tetsuji Yamamoto y Yumio Awa, entrevista publicada en el núm. I de Ichiiko Internacional, reproducida en Excélsior, México, marzo de 1989, y en OC, VIII, p. 718.

[27] Héctor Aguilar Camín, “Pequeño regreso al gran hechizo del mundo”, Nexos, núm. 153, México, septiembre de 1990. Disponible en http://www.nexos.com.mx/?p=5951.

[28] En noviembre de 1972, el mismo año de la querella de La Cultura en México, Fuentes entró a El Colegio Nacional. Le dio el discurso de bienvenida Octavio Paz. Paz dijo que a Fuentes lo perseguían “la cólera, la irritación y la maledicencia”. Lo describió como un “escritor apasionado y exagerado, ser extremoso y extremista, habitado por muchas contradicciones, exaltado en el país del medio tono y los chingaquedito, paradójico en la república de los lugares comunes, irreverente en una nación que ha convertido su historia trágica y maravillosa en una asamblea de pesadas estatuas de yeso y cemento. Fuentes ha sido y es el plato fuerte de muchos banquetes caníbales”. Quince años después, el año en que Fuentes recibió el Premio Cervantes correspondiente al año 1987, la revista Vuelta sirvió a sus lectores uno de esos banquetes de la autoría de su entonces editor responsable, Enrique Krauze: “La comedia mexicana de Carlos Fuentes”, Vuelta, núm. 139, México, junio de 1988.

[29] Elena Poniatowska, Octavio Paz: las palabras del árbol, Plaza y Janés, México, 1998, p. 243. Elena fecha este pasaje como escuchado de mi boca en casa de Jorge Castañeda en el entorno del tiroteo por el Coloquio de Invierno (1992). Son palabras similares, si recuerdo bien, a las que dije en una entrevista con Miguel Reyes Razo, en ocasión de la entrega a Paz del Premio Nobel de Literatura.

[30] El espíritu del coloquio fue resumido en un editorial institucional de Nexos que yo mismo escribí: “Fue una invitación a repensar las cosas, más allá de las recetas heredadas del mundo bipolar de la posguerra. El leitmotiv del Coloquio fue, sobre todo, la noción de que la historia no ha terminado. El horizonte de nuestro futuro está abierto a la imaginación, no hay fórmulas triunfadoras que puedan resolver mecánicamente los problemas de nuestras sociedades. Los viejos dilemas mercado / Estado, libertad / igualdad, pueden y deben pensarse en un marco de matices más amplio que el del neoliberalismo ramplón o el estatismo de viejo cuño. Porque los grandes cambios de nuestro tiempo no han dado una respuesta satisfactoria a los nudos de siempre. Y muchísimo menos al mayor de todos: los abismos sociales del desarrollo. Ése fue el tema central del Coloquio, lo que nos propusimos hacer y lo que, al menos en parte, creemos haber logrado”, Héctor Aguilar Camín, “Nexos y el Coloquio de Invierno”, Nexos, México, mayo de 1992. Disponible en http://www.nexos.com.mx/?

p=6491.

[31] Octavio Paz, “La conjura de los letrados”, Vuelta, núm. 185, México, abril de 1992. [OC, V, pp. 638-653.]

[32] Idem. [Ibid., p. 642.]

[33] Christopher Domínguez Michael, Diario, 26 de marzo de 1992, citado en Domínguez Michael, op. cit., p. 56, n. 36. El Canal 22 no fue “concesionado” a nadie. Fue desde el principio y sigue siendo un canal cultural del gobierno. Cada gobierno, de hecho cada secretario de Educación, nombra al director y le asigna presupuesto.

[34] Días después de la rebelión chiapaneca, Paz había escrito en Vuelta (“Chiapas, nudo ciego o tabla de salvación?”, Vuelta, núm. 207, suplemento extraordinario, febrero de 1994) [OC, V, p. 401]: “La elocuente carta que el 18 de enero envió el Subcomandante Marcos a varios diarios, aunque de una persona que ha elegido un camino que repruebo, me conmovió de verdad: no son ellos, los indios de México, sino nosotros, los que deberíamos pedir perdón”. El Subcomandante Marcos había escrito en su carta de respuesta a la amnistía decretada por el presidente Salinas para los insurrectos de Chiapas, en el fondo una manera de otorgarles el perdón por sus delitos de rebelión y sedición: “¿De qué tenemos que pedir perdón? ¿De qué nos van a perdonar? ¿De no morirnos de hambre? ¿De no callarnos en nuestra miseria? ¿De no haber aceptado humildemente la gigantesca carga histórica de desprecio y abandono? ¿De habernos levantado en armas cuando encontramos todos los otros caminos cerrados? ¿Quién tiene que pedir perdón y quién puede otorgarlo? ¿El presidente de la república? ¿Los secretarios de estado? ¿Los senadores? ¿Los diputados? ¿Los gobernadores? ¿Los presidentes municipales? ¿Los policías? ¿El ejército federal? ¿Los grandes señores de la banca, la industria, el comercio y la tierra? ¿Los partidos políticos? ¿Los intelectuales? ¿Galio y Nexos? ¿Los medios de comunicación? ¿Los estudiantes? ¿Los maestros? ¿Los colonos? ¿Los obreros? ¿Los campesinos?

¿Los indígenas? ¿Los muertos de muerte inútil?" "¿Quién tiene que pedir perdón y quién puede otorgarlo?" Disponible en palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1994_01_18.htm.

[35] La escena está contada en el relato "Expediente del humo", de la colección de relatos Pasado pendiente y otras historias conversadas, Planeta, México, 2011, p. 216.

[36] Domínguez Michael, op. cit., p. 568.

[37] Octavio Paz, Itinerario, FCE, México, 1993, p. 78. [OC, VI, p. 33.]

[38] Héctor Aguilar Camín, "Octavio Paz: la guerra sagrada y la revolución", leído en el coloquio sobre Octavio Paz en El Colegio Nacional, 26 de marzo de 2014, Ciudad de México.

[39] Guillermo Sheridan, Poeta con paisaje. Ensayos sobre la vida de Octavio Paz, Era, México, 2004, pp. 56-59.

[1] Octavio Paz, “Un sueño de libertad: Cartas a la cancillería”, Vuelta, núm. 256, México, marzo de 1998, p. 11.

[2] Octavio Paz, “Carta a Fernando Benítez”, 5 de octubre de 1968, inédita. Agradezco a Adolfo Castañón haberme dado a conocer esta carta. Los jóvenes a quienes Paz se refiere eran Juan Bañuelos, Huberto Batis, José Carlos Becerra, Salvador Elizondo, Isabel Freire, Juan García Ponce, Vicente Leñero, Juan Vicente Melo, Carlos Monsiváis, Marco Antonio Montes de Oca, José Emilio Pacheco y Gabriel Zaid.

[3] Octavio Paz, “El Nobel se gana con obras”, Reforma, México, 11 de febrero de 1998, p. 9A.

[4] Antonio Jáquez, “30 años después, líderes del 68 dudan que Echeverría diga la verdad sobre la matanza de Tlatelolco”, Proceso, núm. 1108, México, 25 de enero de 1998, p. 26.

[5] Juan Jesús Aznarez, “El ex presidente Echeverría declara que se enteró por teléfono de la matanza de 1968”, El País, Madrid, 5 de febrero de 1998, p. 9.

[6] Antonio Jáquez, “Echeverría fue el titiritero del 68, pero el veredicto de la historia no es manipulable: Krauze”, Proceso, núm. 1110, México, 8 de febrero de 1998, pp. 18 y 19.

[7] “Debaten LEA y Krauze: ‘Krauze ha dejado de ser historiador’ ”, Reforma, México, 10 de febrero de 1998, p. 1.

[8] Pedro Reyes Velázquez, “Aventura y escarmiento”, El Porvenir, Monterrey, martes 26 de octubre de 1976, p. 2B.

[9] Elena Poniatowska, Las palabras del árbol, Plaza y Janés, México, 1998, pp. 161-174.

[10] Rafael Rodríguez Castañeda, “A la búsqueda de Octavio Paz”, Proceso, núm. 1823, México, 9 de octubre de 2011, p. 14.

[11] Antonio Bertrán, “Paz y Reyes, nuestro siglo XX”, Reforma, México, 1º de abril de 1998, p. 2A.

[12] Antonio Bertrán, “Harán de su vida una telenovela”, Reforma, México, 17 de abril de 1998, p. 1C.

[13] Octavio Paz, “El plato de sangre”, Vuelta, núm. 209, México, abril de 1994, p. 8.

[14] Gabriel Zaid, “Carta a Carlos Fuentes”, Plural, núm. 12, México, septiembre de 1972, pp. 52 y 53.

[15] Octavio Paz, “Carta a Adolfo Gilly”, Plural, núm. 5, México, febrero de 1972, pp. 16-20.

[16] Octavio Paz, “[El escritor y el poder] México 1972. Los escritores y la política”, Plural, núm. 13, México, octubre de 1972, pp. 21 y 22.

[17] Gabriel Zaid, “México 1972. Los escritores y la política”, Plural, núm. 13, octubre de 1972, pp. 22 y 28.

[18] Luis Villoro, “México 1972. Los escritores y la política”, Plural, núm. 13, México, octubre de 1972, p. 23.

[19] Luis Villoro, “Una visión de Paz”, Letras Libres, núm. 4, México, abril de 1999, p. 25.

[20] Christopher Domínguez Michael, “El poeta visionario”, Crítica, núm. 161, Puebla, septiembre-octubre de 2014, p. 48.

[21] Ibid., p. 49, n. 14.

[22] Adolfo Castañón, “Octavio Paz. Dos lunas en Yucatán”, texto leído el 14 de octubre de 2014 durante el Festival Internacional de la Cultura Maya, Mérida, inédito.

[23] Domínguez Michael, art. cit., p. 47.

[24] Octavio Paz, La otra voz. Poesía y fin de siglo, Seix Barral, Barcelona, 1990, p. 86. [OC, I, p. 488.]

[25] Octavio Paz, Pasado en claro, FCE, México, 1975, p. 29. [OC, VII, p. 588.]

[26] Octavio Paz, “La verdad contra el compromiso”, ABC, Madrid, 29 de noviembre de 1991, p. 20.

[27] Gabriel Zaid, “La polémica. Con los buenos sean buenos o malos”, Sábado, suplemento de Unomásuno, núm. 212, México, 29 de noviembre de 1981, p. 10.

[28] Octavio Paz, “El diálogo y el ruido”, presentación de Gabriel Zaid, Vuelta, núm. 96, México, noviembre de 1984, p. 4.

[29] Villoro, “Una visión de Paz”, art. cit., p. 25.

[30] Citado con la autorización de Luis Vicente de Aguinaga.

[31] Soledad Loaeza, “Octavio Paz, el último intelectual mexicano”, Nexos, núm. 248, México, agosto de 1998, p. 53.

[32] Ibid., p. 54.

[33] Octavio Paz, “Poesía, mito, revolución”, Vuelta, núm. 152, México, julio de 1989, p. 8. [OC, I, p. 469.]

[34] Octavio Paz, Cartas a Tomás Segovia (1957-1985), FCE, México, 2008, pp. 47 y 48.

[35] Octavio Paz, “Vuelta”, Vuelta, núm. 1, México, diciembre de 1976, p. 5. [OC, V, p. 614.]

[1] Cyril Connolly, Enemies of Promise, Persea Books, Nueva York, 1983.

[2] Un libro que contiene una semblanza y testimonios sobre Paz Solórzano, así como una reunión de sus textos, es Felipe Gálvez, Hoguera que fue, UAM, México, 1986.

[3] Para la más documentada semblanza de la niñez de Paz, véase Guillermo Sheridan, Poeta con paisaje. Ensayos sobre la vida de Octavio Paz, Era, México, 2004.

[4] El escritor español Antonio Rivero Taravillo, autor de una novela sobre Bosch (Los huesos olvidados, Espuela de Plata, 2013), afirma que en realidad José se llamaba Juan y que la asombrosa confusión de Paz se debía a que en ese entonces aun los más cercanos amigos se llamaban por el apellido.

[5] Véase Rubén Medina, Autor, autoridad y autorización. Escritura y poética de Octavio Paz, El Colegio de México, México, 1999, p. 116.

[6] Octavio Paz, Itinerario, FCE, México, 1993, p. 26. [OC, V, p. 22.]

[7] Jacques Lafaye, Octavio Paz en la deriva de la modernidad, FCE, México, 2013.

[8] Paz, Itinerario, op. cit., p. 28. [OC, V, p. 23.]

[9] Evodio Escalante, “La vanguardia requisada. Octavio Paz y el surrealismo”, en Evodio Escalante, Las sendas perdidas de Octavio Paz, UAM / Ediciones Sin Nombre, México, 2013, pp. 57-76.

[10] Véase Jorge Aguilar Mora, La divina pareja. Historia y mito en Octavio Paz, Era, México, 1978.

[11] Yvon Grenier, Del arte a la política. Octavio Paz y la búsqueda de la libertad, FCE, México, 2004.

[1] Esta idea de Paz como “hijo de la Revolución” se reitera en los mejores estudios históricos o biográficos sobre su obra: Jorge Aguilar Mora, La divina pareja. Historia y mito en Octavio Paz, Era, México, 1978; Guillermo Sheridan, Poeta con paisaje. Ensayos sobre la vida de Octavio Paz, Era, México, 2004; Enrique Krauze, Octavio Paz. El poeta y la Revolución, Debolsillo, México, 2014; Christopher Domínguez Michael, Octavio Paz en su siglo, Aguilar, México, 2014.

[2] Octavio Paz, Libertad bajo palabra. Obra poética (1935-1957), FCE, México, 2003, pp. 85-92. [OC, VII, pp. 93-97.]

[3] Ibid., p. 105. [Ibid., p. 105.]

[4] Domínguez Michael, op. cit., pp. 103-128.

[5] David Brading, Octavio Paz y la poética de la historia mexicana, FCE, México, 2002, pp. 15-32.

[6] Octavio Paz, Huellas del peregrino. Vistas del México independiente y revolucionario, FCE, México, 2010, pp. 13 y 17. [OC, V, pp. 124 y 128.]

[7] Ibid., p. 17. [Ibid., p. 127.]

[8] Ibid., p. 14. [Ibid., p. 125.]

[9] Ibid., p. 16. [Ibid., p. 127.]

[10] Ibid., p. 21. [Ibid., p. 131.]

[11] Idem. [Idem.]

[12] Octavio Paz, El laberinto de la soledad, FCE, México, 2004, p. 148. [Ibid., p. 137.]

[13] Jesús Silva Herzog, Meditaciones sobre México, citado en ibid., p. 149. [Ibid., p. 138.]

[14] Ibid., p. 148. [Ibid., p. 137.]

[15] Idem. [Idem.]

[16] Ibid., p. 149. [Ibid., p. 138.]

[17] Enrico Mario Santí, “Introducción”, en Octavio Paz, El laberinto de la soledad, Cátedra, Madrid, 1995, pp. 98-112.

[18] Frantz Fanon, Los condenados de la tierra, FCE, México, 2014, pp. 216-227.

[19] Jesús Silva Herzog, Breve historia de la Revolución mexicana. Los antecedentes y la etapa maderista, FCE, México, 1960, pp. 222-232.

[20] Octavio Paz, El laberinto..., op. cit., p. 153. [OC, V, p. 141.]

[21] Ibid., p. 159. [Ibid., p. 144.]

[22] Ferenc Feher, La revolución congelada. Ensayo sobre el jacobinismo, Siglo XXI, Madrid, 1989, pp. 195-200.

[23] Para un repaso de la historiografía de la Revolución mexicana, véase Luis Barrón, Historia de la Revolución mexicana, FCE, México, 2004.

[24] Octavio Paz, Huellas del peregrino. Vistas del México independiente y revolucionario, FCE, México, 2010, p. 4. [OC, VI, p. 1054.]

[25] Ibid., p. 64. [OC, V, p. 278.]

[26] Ibid., p. 96. [OC, V, p. 336.]

[27] Ibid., pp. 102 y 103. [Ibid., p. 342.]

[28] Ibid., p. 103. [Ibid., pp. 342 y 343.]

[29] Ibid., p. 102. [Ibid., p. 341.]

[30] Yvon Grenier, Del arte a la política: Octavio Paz y la búsqueda de la libertad, FCE, México, 2004; Maarten van Delden, "Double Itinerary: Narratives of the Revolution in Octavio Paz", en Roberto Cantú, The Willow and the Spiral: Essays on Octavio Paz and the Poetic Imagination, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle, 2014, pp. 156-169; José Antonio Aguilar Rivera, "Vuelta a Paz", Nexos, núm. 433, México, enero de 2014.

[31] Xavier Rodríguez Ledesma, El pensamiento político de Octavio Paz: las trampas de la ideología, UNAM / Plaza y Valdés, México, 1996, pp. 240-260. Véase también Armando González Torres, Las guerras culturales de Octavio Paz, Colibrí, México, 2002.

[32] François Furet, "La historiografía de la Revolución francesa", Vuelta, núm. 160, México, marzo de 1990.

[33] Alexis de Tocqueville, El Antiguo Régimen y la Revolución, FCE, México, 1998, pp. 79 y 271.

[34] Julián Meza, "1789: la invención del Antiguo Régimen y la Revolución", entrevista a François Furet, Vuelta, núm. 160, México, marzo de 1990, pp. 14-18.

[35] Octavio Paz, La casa de la presencia. Poesía e historia, FCE / Círculo de Lectores, México, 1994, pp. 523 y 524. [OC, I, p. 471.]

[36] Ibid., p. 524. [Idem.]

[37] Domínguez Michael, op. cit., p. 567.

[1] Para ejemplos de algunas reacciones negativas al retrato del pachuco en El laberinto de la soledad, véanse Jorge Aguilar Mora, La divina pareja: historia y mito en Octavio Paz, Era, México, 1978, p. 42; Carlos Blanco Aguinaga, "El laberinto fabricado por Octavio Paz", en De mitólogos y novelistas, Turner, Madrid, 1971, p. 11; Javier Durán, "Border Crossings: Images of the Pachuco in Mexican Literature", Studies in Twentieth Century Literature, vol. 25, núm. 1, Kansas, invierno de 2001, pp. 143-146, y Arturo Madrid-Barela, "In Search of the Authentic Pachuco: An Interpretive Essay", Aztlán, vol. 4, núm. 1, Los Ángeles, primavera de 1973, pp. 35-38.

[2] Octavio Paz, El laberinto de la soledad, Postdata y Vuelta a "El laberinto de la soledad", FCE, México, 1993, p. 18. [OC, V, p. 48.]

[3] Ibid, p. 21. [Ibid., p. 50.]

[4] Ibid, p. 11. [Ibid., p. 43.]

[5] Idem. [Idem.]

[6] Idem. [Idem.]

[7] Idem. [Idem.]

[8] Ibid, p. 14. [Ibid., p. 45.]

[9] Ibid., p. 11. [Ibid., p. 43.]

[10] Ibid., p. 15. [Ibid., p. 45.]

[11] Según Enrico Mario Santí no es posible comprender adecuadamente al pachuco de Octavio Paz sin reconocer “el carácter prototípico de esta figura en relación con el mexicano en general”. Véase Enrico Mario Santí, “Introducción a El laberinto de la soledad”, en Enrico Mario Santí, El acto de las palabras. Estudios y diálogos con Octavio Paz, FCE, México, 1997, p. 172.

[12] Paz, El laberinto, op. cit., p. 16. [OC, V, p. 46.]

[13] Idem. [Idem.]

[14] Idem. [Ibid., p. 47.]

[15] Ibid., p. 17. [Idem.]

[16] Ibid., p. 20. [Ibid., p. 49.]

[17] Ibid., p. 16. [Ibid., p. 46.]

[18] Ibid., p. 19. [Ibid., p. 48.]

[19] Ibid., p. 11. [Ibid., p. 43.]

[20] Jorge Capetillo-Ponce hace la siguiente observación sobre el pachuco de Paz: "Evidencia de la atmósfera general de El laberinto de la soledad [...] es que, mientras leemos acerca del pachuco, éste toma para nosotros la forma de cualquier ser humano aislado y marginado de cualquier parte del mundo". Véase Jorge Capetillo-Ponce, "The Walls of the Labyrinth: Mapping Octavio Paz's Sociology through Georg Simmel's Method", en Oliver Kozlarek (coord.), Octavio Paz: Humanism and Critique, Transaction Publishers, Londres, 2009, p. 166.

[21] Paz, El laberinto..., op. cit., p. 16. [OC, V, p. 46.]

[22] Idem. [Ibid., p. 47.]

[23] Ibid., p. 17. [Idem.]

[24] Idem. [Idem.]

[25] Idem. [Idem.]

[26] Ibid., p. 18. [Ibid, pp. 47 y 48.]

[27] Idem. [Ibid., p. 48.]

[28] Ibid., p. 19. [Idem.]

[29] Ibid., p. 20. [Ibid., p. 49.]

[30] En su análisis de los “registros semánticos” de El laberinto de la soledad, Annick Lempérière llama la atención en el uso frecuente por parte de Paz de un vocabulario religioso. La crítica francesa afirma que el único tipo de vocabulario que aparece con mayor frecuencia en el ensayo de Paz es el que se asocia con la nación. Lempérière también observa que el vocabulario religioso se asocia fuertemente con la figura del pachuco y añade que la relativa ausencia de este tipo de vocabulario en el capítulo de El laberinto de la soledad dedicado al tema de las máscaras indica que la religión no se asocia con el ámbito de la inautenticidad. Véase Annick Lempérière, Intellectuels, état et société au Mexique: XXe siècle. Les clercs de la Nation (1910-1968), L’Harmattan, París, 1992, pp. 261 y 262.

[31] Para un análisis más extenso de los escritos de Paz sobre las diferencias entre México y Estados Unidos, véase Maarten van Delden, “¿Dentro o fuera de la historia? El pensamiento de Octavio Paz en torno a México y los Estados Unidos”, traducción de Álvaro Uribe, en Anuario de la Fundación Octavio Paz, vol. 2, Fundación Octavio Paz, México, 2000, pp. 88-99.

[32] Paz, El laberinto..., op. cit., p. 23. [OC, V, p. 51.]

[33] Ibid., p. 17. [Ibid., p. 47.]

[34] Ibid., p. 16. [Ibid., p. 46.]

[35] Ibid., p. 24. [Ibid., p. 52.]

[36] Idem. [Idem.]

[37] Ibid., p. 26. [Ibid., p. 53.]

[38] Idem. [Idem.]

[39] Ibid., p. 27. [Ibid., p. 54.]

[40] Idem. [Idem.]

[41] Idem. [Idem.]

[42] Ibid., p. 29. [Ibid., p. 55.]

[43] Ibid., p. 27. [Ibid., p. 54.]

[44] Ibid., p. 26. [Ibid., p. 53.]

[45] Idem. [Idem.]

[46] Según David Brading, El laberinto de la soledad es un libro que será recordado por “la gran exuberancia con la que celebró la singularidad de México y con que enfatizó lo mucho que el país y sus habitantes diferían de la pobre civilización industrial, la cual encontraba su representación más eficaz en los Estados Unidos”. Véase David Brading, Octavio Paz y la poética de la historia mexicana, FCE, México, 2002, pp. 69 y 70.

[47] Paz, El laberinto..., op. cit., p. 27. [OC, V, p. 53.]

[48] Ibid., p. 54. [Ibid., p. 72.]

[49] Ibid., p. 53. [Ibid., p. 71.]

[50] Idem. [Idem.]

[51] Ibid., p. 66. [Ibid., p. 80.]

[52] Ibid., p. 57. [Ibid., p. 74.]

[53] Ibid., p. 55. [Ibid., p. 73.]

[54] Idem. [Idem.]

[55] Idem. [Idem.]

[56] Ibid., p. 56. [Idem.]

[57] Ibid., p. 52. [Ibid., p. 71.]

[58] Idem. [Idem.]

[59] Ibid., p. 56. [Ibid., p. 74.]

[60] Ibid., p. 19. [Ibid., p. 48.]

[61] En las décadas posteriores a la publicación de El laberinto de la soledad Paz compartió con cierta frecuencia observaciones iluminadoras acerca de su ensayo sobre la identidad mexicana. En varias ocasiones el poeta mexicano comentó que, cuando conoció a los pachucos de California, se sintió identificado con ellos. Véase, por ejemplo, Enrique Krauze, “La soledad del laberinto”, en Anuario de la Fundación Octavio Paz, vol. 3. Memoria del Coloquio

Internacional “Por El laberinto de la soledad a 50 años de su publicación”, FCE / Fundación Octavio Paz, México, 2001, p. 106.

[62] Lo significativo de estos libros es que ven al rebelde como un héroe. Para Wilson, el outsider (el extranjero o marginado) asume su identidad debido a que “representa la verdad” y por lo tanto le es imposible vivir “en el mundo cómodo y asilado de la burguesía”. Véase Colin Wilson, The Outsider, Jeremy P. Tarcher-Putnam, Nueva York, 1982, pp. 13, 15. Para Camus, el acto de rebelarse es un modo de construir un sentido dentro de un mundo absurdo. Véase Albert Camus, L’Homme révolté, Gallimard, París, 1951, p. 23. Un excelente estudio de la figura del antihéroe en la literatura del siglo XX —y de cómo el antihéroe es, en el fondo, un héroe— se puede encontrar en Murray Roston, The Search for Selfhood in Modern Literature, Palgrave, Nueva York, 2001. Para una perspectiva muy bien informada de la visión romántica

[63] Véase, por ejemplo, Octavio Paz, Los hijos del limo: del romanticismo a la vanguardia, Seix Barral, Barcelona, 1974. [OC, I.]

[64] Octavio Paz, Corriente alterna, Siglo XXI, México, 1967, p. 175. [OC, VI, p. 1075.]

[65] Ibid., p. 213. [Ibid., p. 1103.]

[66] Ibid., p. 214. [Idem.]

[67] Octavio Paz, Postdata, en Paz, El laberinto de la soledad, op. cit., p. 286. [OC, V, p. 282.]

[68] Ibid., p. 239. [Ibid., p. 249.]

[69] Yvon Grenier ha analizado a fondo los vínculos de Octavio Paz con el romanticismo. Véase Yvon Grenier, From Art to Politics: Octavio Paz and the Pursuit of Freedom, Rowman & Littlefield, Lanham, 2001, pp. 54-62. [Edición en español: Del arte a la política. Octavio Paz y la búsqueda de la libertad, FCE, México, 2004.]

[70] Paz, Postdata..., op. cit., p. 244. [OC, V, p. 253.]

[71] Idem. [Idem.]

[72] Octavio Paz, Conjunciones y disyunciones, Joaquín Mortiz, México, 1969, p. 117. [OC, VI, p. 642.]

[73] Ibid., p. 120. [Ibid., p. 644.]

[74] Ibid., p. 118. [Ibid., p. 642.]

[75] “Octavio Paz”, entrevista con Joaquín Soler Serrano, Films for the Humanities & Sciences, Princeton, 1998.

[1] Pierre Dardot y Christian Laval, The New Way of the World. On Neoliberal Society, Verso, Londres y Nueva York, 2014, p. 149 (La traducción es mía).

[2] Ibid., p. 150 (La traducción es mía).

[3] John King, The Role of Mexico's Plural in Latin American Literary and Political Culture. From Tlatelolco to the Philantropic Ogre, Palgrave Macmillan, Londres, 2007. [Edición en español: Plural en la cultura literaria y política latinoamericana. De Tlatelolco a El ogro filantrópico, FCE, México, 2011.]

[4] Javier Contreras Alcántara, "Entre la celebración y el desencanto. Perspectivas intelectuales sobre la democracia y la sociedad al arribo del México bicentenario", Cadernos de Estudos Latino-Americanos, núm. 8, UFP, Oporto, 2010, p. 78.

[5] Michel Foucault, Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979), FCE, Buenos Aires, 2007, p. 17.

[6] Enrique Krauze, "El timón y la tormenta", Vuelta, núm. 71, México, octubre de 1982, p. 21.

[7] Octavio Paz, El ogro filantrópico, Joaquín Mortiz, México, 1979, p. 38. [OC, V, p. 317.]

[8] Idem. [Idem.]

[9] Ibid., p. 41. [Ibid., p. 324.]

[10] Idem. [Idem.]

[11] Ibid., p. 38. [Ibid., p. 316.]

[12] Idem. [Ibid., p. 317.]

[13] Idem. [Ibid., p. 316.]

[14] Ibid., p. 41. [Ibid., p. 323.]

[15] Enrique Krauze, “El timón y la tormenta”, art. cit., p. 14.

[16] Ibid., p. 14.

[17] Ibid., p. 17.

[18] Ibid., p. 21.

[19] Ibid., p. 22.

[20] Enrique Krauze, “Por una democracia sin adjetivos”, Vuelta, núm. 86, México, enero de 1984, p. 4.

[21] Ibid., p. 6.

[22] Ibid., p. 9.

[23] Ibid., p. 10.

[24] Idem.

[25] Ibid., p. 5.

[26] Claudio Lomnitz, “Narrating the Neoliberal Moment: History, Journalism, Historicity”, Public Culture, vol. 20, núm. 1, Nueva York, 2008, p. 53.

[27] Enrique Krauze, “Por una democracia sin adjetivos”, art. cit., p. 13.

[28] Ibid., p. 7.

[29] Jacques Rancière, “Does Democracy Mean Something?”, en Jacques Rancière, Dissensus. On Politics and Aesthetics, Bloomsbury, Nueva York, 2010.

[30] Mark Anderson, Disaster Writing: The Cultural Politics of Catastrophe in Latin America, Virginia Press, Charlottesville, 2011.

[31] Octavio Paz, “Escombros y semillas”, Vuelta, núm. 108, México, noviembre de 1985, p. 8. [OC, V, p. 569.]

[32] Enrique Krauze, “Revelación entre ruinas”, Vuelta, núm. 108, México, noviembre de 1985, p. 12.

[33] Octavio Paz, “Escombros y semillas”, art. cit., p. 8. [OC, V, pp. 572-573.]

[34] Carlos Monsiváis, Entrada libre. Crónicas de la sociedad que se organiza, Era, México, 1987, p. 11.

[35] Ibid., p. 79.

[36] Gabriel Zaid, La nueva economía presidencial, Grijalbo, México, 1994, p. 17.

[37] Jon Beasley-Murray, Posthegemony. Political Theory and Latin America, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2010, p. 75.

[38] Enrique Krauze, “Chihuahua: ida y vuelta”, Vuelta, núm. 115, México, junio de 1986, p. 36.

[39] Ibid., p. 43.

[40] Octavio Paz, “Ante un presente incierto. Historias de ayer, II”, La Jornada, México, 11 de agosto de 1988. [OC, V, pp. 366-367.]

[41] Enrique Krauze, “El sueño del norte”, Vuelta, núm. 143, México, octubre de 1988, pp. 47-49.

[42] Enrique Krauze, “Homenaje a Lorenzo Zambrano”, Letras Libres, México, mayo de 2014.

[43] Jaime Sánchez Susarrey, “La izquierda: ¿emisario del pasado?”, Vuelta, núm. 140, México, julio de 1988, p. 65.

[44] Michel Foucault, op. cit., p. 75.

[45] Carlos Illades, La inteligencia rebelde. La izquierda en el debate público en México, 1968-1989, Océano, México, 2012, p. 161.

[46] Enrique Krauze, “Por una democracia sin adjetivos”, art. cit., p. 13.

[47] Octavio Paz, “Ante un presente incierto. Historias de ayer, II”, art. cit. [OC, V, p. 372.]

[48] Idem. [Ibid., p. 371.]

[49] Octavio Paz, “Ante un presente incierto. Entre luz: ¿alba o crepúsculo?”, La Jornada, 12 de agosto de 1988. [OC, V, p. 376.]

[50] Adolfo Gilly, “Carta a Octavio Paz”, La Jornada, México, 22 de agosto de 1988, p. 12.

[51] Superbarrio Gómez, “Un ring para Superpaz”, La Jornada, México, 23 de agosto de 1988, p. 11.

[52] Octavio Paz, “Respuesta, réplicas y tapabocas”, La Jornada, México, 26 de agosto de 1988, p. 9.

[53] Enrique Krauze, “Oráculos de Tocqueville”, La Jornada, México, 13 de agosto de 1988, p. 10.

[54] Gabriel Zaid, “País en curva”, Proceso, núm. 617, México, 27 de agosto de 1988, p. 35.

[55] Ibid., p. 34.

[56] Ibid., p. 35.

[57] Enrique Krauze, “Después del milagro, de Héctor Aguilar Camín” (reseña), Vuelta, núm. 146, México, enero de 1989, p. 41.

[58] Enrique Krauze, “América Latina: el otro milagro”, Vuelta, núm. 169, México, diciembre de 1990, p. 26.

[59] Mario Vargas Llosa, “El país que vendrá”, Vuelta, núm. 161, México, abril de 1990, p. 43.

[60] Octavio Paz, “Fondo Nacional para la Cultura y las Artes”, Vuelta, núm. 149, México, abril de 1989, pp. 50 y 51. [OC, V, pp. 607-610.]

[61] Jaime Sánchez Susarrey, “Informe y diálogo de sordos”, Vuelta, núm. 158, México, enero de 1990, p. 51.

[62] Enrique Krauze, “Los obreros y el poder”, Vuelta, núm. 147, México, febrero de 1989, pp. 27 y 28.

[63] Enrique Krauze, “Burke para nuestro tiempo”, Vuelta, núm. 176, México, julio de 1991, p. 16.

[64] Yvon Grenier, Del arte a la política. Octavio Paz y la búsqueda del presente, FCE, México, 2004.

[65] Son siete los textos que Paz publica en torno al zapatismo: “El nudo de Chiapas”, La Jornada, 5 de enero; “La recaída de los intelectuales”, La Jornada, 20 de enero; “Incertidumbre y perspectivas”, La Jornada, 23 de enero; “Chiapas, ¿nudo ciego o tabla de salvación?”, Vuelta, núm. 207, suplemento extraordinario, febrero de 1994; “Chiapas: hechos, dichos, gestos”, Vuelta, núm. 208, marzo de 1994; “La selva lacandona”, Vuelta, núm. 231, febrero de 1996, y “Más sobre botánica lacandona”, Vuelta, núm. 231, febrero de 1996. [OC, V, pp. 395-432.]

[66] Octavio Paz, “El nudo de Chiapas”, art. cit., p. 8. [OC, V, p. 399.]

[67] “No me siento liberal aunque creo que es imperativo, sobre todo en México, rescatar la gran herencia liberal de los Montesquieu y los Tocqueville. No soy liberal porque el liberalismo deja sin respuesta más de la mitad de las grandes interrogaciones humanas”, Octavio Paz, “En el filo del viento: México y Japón”, conversación con Tetsuji Yamamoto y Yumio Awa, en OC, VIII, p. 718.

[68] Octavio Paz, “Tiempo nublado”, en OC, VI, p. 310.

[1] Alex Ross, “Deus Ex Musica”, The New Yorker, Nueva York, 20 de octubre de 2014.

[2] Adolfo Castañón, “Octavio Paz: las voces del despertar”, en Adolfo Castañón, Arbitrario de literatura mexicana, Vuelta, México, 1995, p. 398.

[3] Citado por Christopher Domínguez Michael, Octavio Paz en su siglo, Aguilar, México, 2014, p. 542.

[4] Ibid., p. 413.

[5] Octavio Paz, “México: modernidad y patrimonialismo”, en Octavio Paz, Pequeña crónica de grandes días, FCE, México, 1990, p. 68. [OC, VI, p. 364.]

[6] Octavio Paz, “México: modernidad y tradición”, en Paz, Pequeña crónica..., op. cit., p. 62. [OC, VI, p. 360.]

[7] Rafael Lemus, “Octavio Paz o las trampas del liberalismo”, Confabularlo, suplemento de El Universal, México, 29 de marzo de 2014.

[8] Octavio Paz, Itinerario, FCE, México, 1993, pp. 139 y 140. [OC, VI, p. 66.]

[1] Yvon Grenier, Del arte a la política. Octavio Paz y la búsqueda de la libertad, FCE, México, 2004; también "The Romantic Liberalism of Octavio Paz", Mexican Studies / Estudios Mexicanos, vol. 17, núm. 1, invierno de 2001, pp. 171-191. Mi trabajo ha generado una buena cantidad de discusión y debate sobre el liberalismo de Paz. Véase, por ejemplo, José Antonio Aguilar Rivera, "Vuelta a Paz", Nexos, México, enero de 2014, y Rafael Lemus, "Octavio Paz o las trampas del liberalismo", Confabulario, suplemento de El Universal, México, 29 de marzo de 2014.

[2] Grenier, Del arte a la política, op. cit., p. 82.

[3] Ibid., p. 84.

[4] George Kateb, "Democratic Individuality and the Meaning of Rights", en Nancy Rosenblum (ed.), Liberalism and the Moral Life, Harvard University Press, Cambridge, 1989, p. 185.

[5] Octavio Paz, "La libertad contra la fe" (1978), en Octavio Paz, El ogro filantrópico, Seix Barral, Barcelona, 1979, p. 294. [OC, VI, p. 207.]

[6] Como Harold J. Laski escribió una vez, la evolución del liberalismo "nunca fue directa y rara vez fue consciente", Harold J. Laski, The Rise of Liberalism: The Philosophy of a Business Civilization, Harper, Nueva York, 1936, p. 23.

[7] Edmund Fawcett, Liberalism. The Life of an Idea, Princeton University Press, Princeton, 2014, p. 24.

[8] Palabras al recibir el Premio Alexis de Tocqueville de manos del presidente François Mitterrand, en OC, I, p. 469.

[9] Fawcett, op. cit., p. 2.

[10] Stephen Holmes, The Anatomy of Antiliberalism, Harvard University Press, Cambridge, 1993, pp. 3 y 4.

[11] "Visiones del mundo". [E.]

[12] Judith N. Shklar, "The Liberalism of Fear", en Rosenblum (ed.), Liberalism..., op. cit., p. 21.

[13] Ibid., p. 21.

[14] Ibid., p. 24.

[15] Fawcett, op. cit., p. 21.

[16] Discurso en Alcalá de Henares al recibir el Premio Cervantes, 23 de abril de 1982. Fue publicado en Hombres en su siglo, Seix Barral, Barcelona, 1984. [OC, II, pp. 852 y 853.]

[17] “Paz se consideraba liberal por su genealogía, por su distancia de la iglesia, por su conocimiento de la Revolución francesa y la lectura de los Episodios nacionales de Benito Pérez Galdós, con cuyo personaje central, Salvador Monsalud, se identificaba. Pero en él, la palabra liberal —española, en su origen como sustantivo— aludía a un temple, una actitud, un adjetivo. Su liberalismo era literario más que histórico, jurídico y político. En su visión del liberalismo, como del catolicismo, había una dualidad o, mejor dicho, la misma dualidad planteada desde el extremo opuesto”, Enrique Krauze, Redentores. Ideas y poder en América Latina, Debate, México, 2011, p. 284.

[18] Holmes, op. cit., p. 5.

[19] Fawcett, op. cit., p. 10.

[20] La primera edición de Los hijos del limo es de 1974; el texto de ese libro es, modificado y ampliado, el de las conferencias Charles Eliot Norton que Octavio Paz dictó en la Universidad de Harvard durante el primer semestre de 1972. Cito de OC, I, p. 425.

[21] Octavio Paz, Itinerario, FCE, México, 1993, p. 240. [OC, VIII, p. 1144.]

[22] Octavio Paz, “Suma y sigue” (1977), Proceso, núms. 57 y 58, 5 y 12 de diciembre de 1977. Cito de OC, VIII, p. 688.

[23] OC, I, p. 79.

[24] Octavio Paz, “El precio y la significación” (1966), reproducido en OC, IV, p. 724.

[25] Paz, Itinerario, op. cit., p. 40. [OC, V, pp. 29 y 30.]

[26] Fawcett, op. cit., p. 13.

[27] Véase mi artículo “Paz y Berlin: dos conceptos de la libertad”, La Gaceta del FCE, núm. 361, México, enero de 2001, pp. 37-43.

[28] Pierre Bourdieu, Les Règles de l’art. Genèse et structure du champ littéraire, Seuil, París, 1992, p. 423.

[29] Sobre la revista Vuelta, véase Malva Flores, Viaje de Vuelta. Estampas de una revista, FCE, México, 2011.

[30] Rosenblum (ed.), Liberalism..., op. cit., p. 207.

[31] François Furet, El pasado de una ilusión. Ensayo sobre la idea comunista en el siglo XX, México, FCE, 1995, p. 26.

[32] Ibid., p. 28.

[33] Raymond Boudon, Pourquoi les intellectuels n'aiment pas le libéralisme, Odile Jacob, París, 2004, p. 32.

[34] En Modernity on Endless Trial, Leszek Kolakowski afirma que "las circunstancias que crean una incomodidad incurable para los intelectuales y nutren sus sentimientos contradictorios son omnipresentes. Por un lado, hay desprecio por la gente ordinaria; por el otro, existe un deseo de solidaridad hacia los pobres y oprimidos, que a menudo desemboca en una identificación puramente cerebral con ideologías autoproclamadas defensoras de las demandas de las masas. El desprecio por la gente ordinaria fue, en gran medida, parte del sentimiento antiestadunidense suscitado entre los intelectuales europeos, al que contribuyeron los emigrantes alemanes que por la guerra se trasladaron a Estados Unidos. Esta tendencia podía verse con frecuencia en la Escuela de Fráncfort. Uno casi podía sentir la envidia, mezclada con aversión, hacia la cultura estadunidense de la gente de clase media que había probado ser tremendamente exitosa, tanto en logros tecnológicos como en moldear instituciones democráticas, y que ni leía a Kant ni escuchaba a Bach y que, además, no confería a los intelectuales un estatus de honor sobrehumano, sino que los trataba, si bien les iba, como trabajadores ordinarios o, en el peor de los casos, como holgazanes inútiles e incluso como parásitos", Leszek Kolakowski, La modernidad siempre a prueba, Vuelta, México, 1990, p. 63.

[35] Bourdieu, op. cit., pp. 187 y 188.

[36] Eso no significa que sus acciones no tengan consecuencias. Durante una charla con los ganadores del Nobel Paz y Simon, Czeslaw Milosz dijo que los intelectuales son responsables de los horrores en Bosnia. Véase Czeslaw Milosz, Claude Simon y Octavio Paz, "The Universal is the Particular", New Perspectives Quarterly, vol. 13, núm. 1, invierno de 1996, p. 56. [Edición en español: Czeslaw Milosz, Octavio Paz, Claude Simon y Derek Walcott, "Particularismos, universalismo y literartura", Vuelta, núm. 235, México, junio

de 1996, pp. 7-16.]

[37] Véase Armando González Torres, Las guerras culturales de Octavio Paz, Colibrí, México, 2002.

[38] Salman Rushdie, Step across this Line. Collected Nonfiction, 1992-2002, Alfred Knopf, Toronto, 2002, p. 65.

[39] Véase Yvon Grenier, "El socialismo en una sola persona: el espectro de Marx en la obra de Octavio Paz", en Anthony Stanton (ed.), Octavio Paz, entre poética y política, El Colegio de México, México, 2009, pp. 211-234.

[40] Lionel Trilling, The Liberal Imagination. Essays on Literature and Society, The Viking Press, Nueva York, 1951, p. 35.

[41] OC, I, pp. 22 y 23.

[42] Véase el capítulo de Maarten van Delden sobre Paz y modernidad en Maarten van Delden e Yvon Grenier, Gunshots at the Fiesta, Literature and Politics in Latin America, Vanderbilt University Press, Nashville, 2009, pp. 115-134.

[43] Nancy L. Rosenblum, Another Liberalism, Romanticism and the Reconstruction of Liberal Thought, Harvard University Press, Cambridge y Londres, 1987, p. 111.

[1] Octavio Paz, “Las elecciones de 1994: doble mandato”, Vuelta, México, octubre de 1994, pp. 8-13. [OC, V, pp. 389-390.] Todos estos desarrollos pueden ser criticados, por las imprevisibles consecuencias que tuvieron a la postre, pero no es eso lo que me interesa aquí.

[2] Octavio Paz, “Cómo escribí El laberinto de la soledad”, en Octavio Paz, Itinerario, FCE, México, 1994, p. 40. [OC, V, pp. 29 y 30.]

[3] Ibid., p. 42. [OC, VI, p. 57.]

[4] Octavio Paz, “Itinerario”, en Paz, Itinerario, op. cit., pp. 122 y 123. [Idem.]

[5] Ibid., p. 123. [Idem.]

[6] Mario Vargas Llosa, La civilización del espectáculo, Alfaguara, México, 2012.

[7] Octavio Paz, “La democracia: lo absoluto y lo relativo”, Vuelta, núm. 261, México, agosto de 1998, p. 21. [OC, VI, p. 447.] El texto, publicado póstumamente, fue una conferencia dictada en 1991.

[8] La principal crítica de Strauss al relativismo está en Leo Strauss, Natural Rights and History, University of Chicago Press, Chicago, 1953.

[9] Paz, “La democracia: lo absoluto y lo relativo”, art. cit., p. 21. [OC, VI, p. 447.]

[10] Las cursivas son mías. Paz, Itinerario, op. cit., pp. 90 y 91. [OC, VI, p. 39.]

[11] Ibid., pp. 79 y 80. [Ibid, p. 33.]

[12] Shadia Drury, The Political Ideas of Leo Strauss, Palgrave Macmillan, Nueva York, 2005.

[13] Paz, "La democracia: lo absoluto y lo relativo", art. cit., p. 21. [OC, VI, pp. 447 y 448.]

[14] Idem. [OC, VI, p. 448.]

[15] Las cursivas son mías. Ibid., p. 23. [OC, VI, p. 452.]

[16] Paz, Itinerario, op. cit., pp. 124 y 125. [OC, VI, p. 58.]

[17] Ibid., p. 125. [Idem.]

[18] Ibid., p. 126. [Ibid., p. 59.]

[19] Julio Scherer y Octavio Paz, “Tela de juicios”, en Paz, Itinerario, op. cit., p. 271. [OC, VIII, p. 1160.]

[20] Sergio Marras y Octavio Paz, “América en plural y en singular”, en Paz, Itinerario, op. cit., p. 194. [OC, VIII, p. 821.]

[21] Paz, “Itinerario”, op. cit., p. 131. [OC, VI, p. 61.]

[22] Ibid., p. 132. [Ibid., p. 62.]

[23] Las cursivas son mías. Ibid., p. 135. [Ibid., p. 63.]

[24] Las cursivas son mías. Idem. [Ibid., p. 64.]

[25] Ibid., p. 136. [Idem.]

[26] Ibid., p. 137. [Idem.]

[27] Marras y Paz, “América en plural...”, op. cit., pp. 195 y 196. [OC, VIII, p. 822.]

[28] Octavio Paz, “Polvos de aquellos lodos”, en OC, VI, p. 146.

[29] Enrique Krauze, Redentores. Ideas y poder en América Latina, Debate, México, 2011, p. 250.

[30] Octavio Paz, “Hora cumplida (1929-1985)”, Vuelta, núm. 103, México, junio de 1985, pp. 7-12. [OC, V, pp. 347-360.]

[31] Octavio Paz, “México, después del 6 de julio: un encuesta”, Vuelta, núm. 248, México, julio de 1997. [OC, V, p. 437.]

[32] Christopher Domínguez Michael, Octavio Paz en su siglo, Aguilar, México, 2014, p. 457.

[33] Luis Villoro, “Una visión de Paz”, Letras Libres, núm. 4, México, abril de 1999.

[34] Armando González Torres, Las guerras culturales de Octavio Paz, Colibrí, México, 2002, p. 88.

[35] Idem.

[36] Ibid., p. 90.

[37] Yvon Grenier, Del arte a la política. Octavio Paz y la búsqueda de la libertad, FCE, México, 2004.

[38] Octavio Paz, “En el filo del viento: México y Japón”, conversación con Tetsuji Yamamoto y Yumio Awa, en OC, VIII, p. 718.

[39] Octavio Paz: una vuelta a su vida. Entrevista con Julio Scherer, Random House Mondadori, 2012, libro electrónico. [OC, VIII, p. 1141.]

[40] Idem. [OC, VIII, p. 1143.]

[41] Idem. Las cursivas son mías. [OC, VIII, p. 1149.]

[42] Krauze, Redentores, op. cit., p. 293.

[43] Idem.

[44] Jorge Volpi, “El poeta y el encapuchado”, Reforma, México, 12 de enero de 2014.

Octavio Paz ocupó una posición central en la vida pública e intelectual de Hispanoamérica, y aún en nuestros días persiste su poder de convocatoria; este volumen es muestra de ello. Confluyen aquí viejos y nuevos críticos del poeta, lectores que convivieron con él y combatieron contra él, amigos con los que debatió en la prensa y los libros, conciudadanos todos de la ancha república de nuestras letras. Escritores y académicos como Héctor Aguilar Camín, Jesús Silva-Herzog Márquez, Yvon Grenier, Adolfo Gilly, Rafael Rojas, Jorge Aguilar Mora, Xavier Rodríguez Ledesma, Maarten van Delden, Malva Flores y José Antonio Aguilar Rivera —coordinador de esta obra, que tuvo como antecedente un seminario organizado por el Centro de Investigación y Docencia Económicas en el año del centenario de nuestro Premio Nobel— ejercen una de las mayores enseñanzas que dejó este mandarín, guía y conciencia de un tiempo: la crítica como pedagogía de la imaginación. Ése es el espíritu que anima a esta obra colectiva: no el de la conmemoración hagiográfica o la repetición de loas y lugares comunes, sino el diálogo que ejerce la crítica como punto de partida y que da cuenta de las distintas miradas, las atalayas desde donde se ha leído y se puede seguir leyendo a Paz.

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
CIDE

www.fondodeculturaeconomica.com